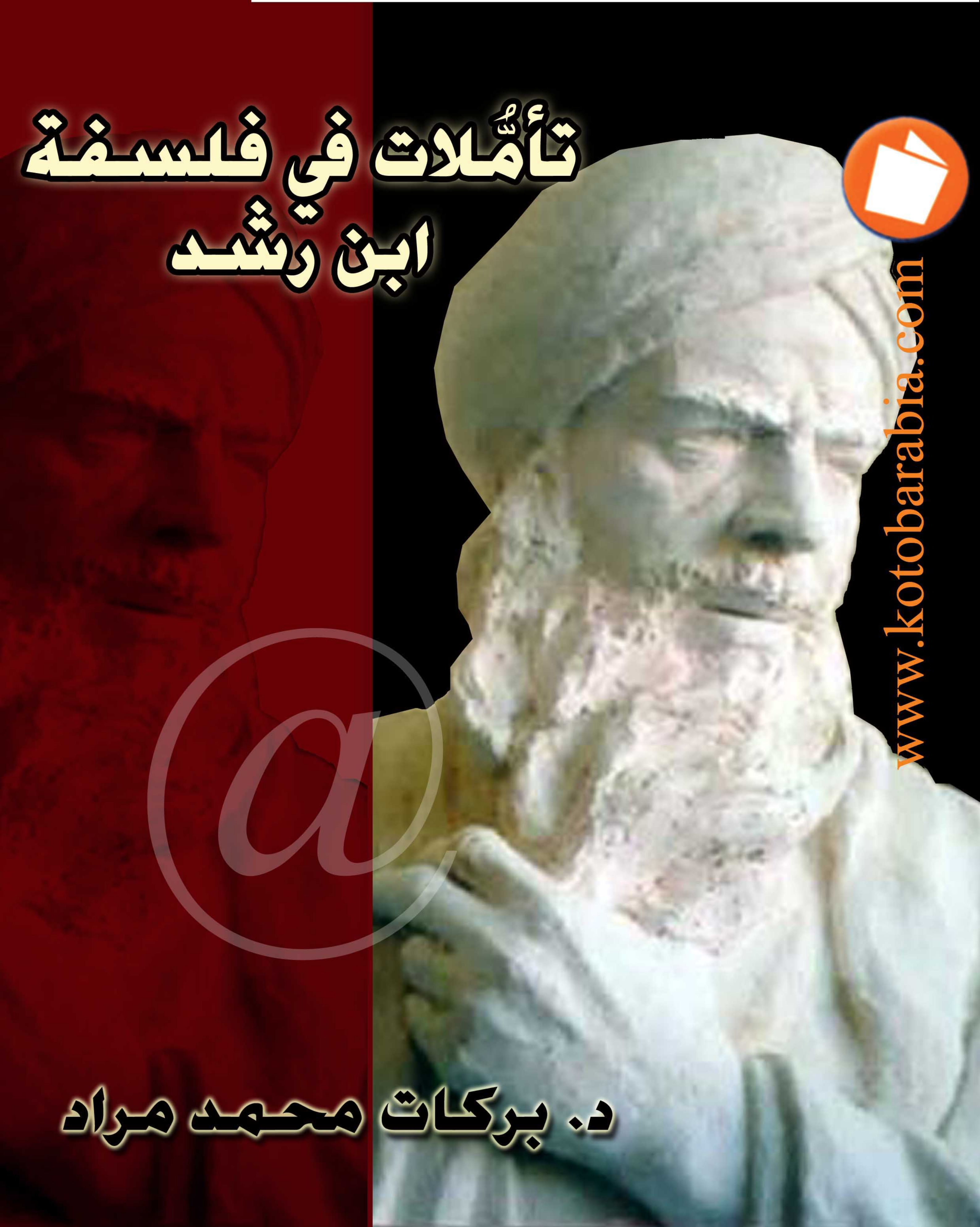
تأمُّلات في فلسفة ابن رشد

د. بركات محمد مراد



تأمُّلات

في فلسفة ابن رشد

الدكتور

بركات محمد مراد



مُقَدِّمَة

هذهِ تأملات عقلية في فكر وفلسفة مفكر عربي أندلسي وفيلسوف إسلامي دفعني إلى خـوض غِمارهـا، ومحاولة سبر غورها كثير من الأسباب: أهمها اعتقاد بعض الباحثين وبعض المستشرقين "بهامشـية" فلسـفة أبي الوليد بن رشد، ذاهبين إلى أن فكره الفلسفي اقتصر على مجرد الشرح والتلخيص لمؤلفات أرسطو، وأن أعماله لا تعدو أن تكون تحليلاً لفكر هذا الأخير؛ فلا يصبح لفلسفته وفكره سوى دور هامشي ثانوي كموصل جيد لفكر أرسطو إلى المسلمين في الشرق، وإلى الأوربيين في الغرب.

وهناك سبب آخر؛ وهو الاعتقاد السائد بأن أبا الوليد يقول بحقيقتين: إحداهما يعلمها الخاصة من المفكرين والفلاسفة، والأخرى يصرح بها للجمهور، وكأنه بذلك يصنف البشر إلى نوعين، يقصر فيهما إدراك الحقيقة على النوع الأول؛ مما يعطي للحقيقة هذه طابع الأرستقراطية الفكرية والتمييز الطَبقي.

أما السبب الثالث والأهم؛ فهو ما لفت انتباهي إلى تميزه الفلسفي بالعقل وبالعقلانية، واهتمامـه بـالمنهج الفلسفي النقدي قبل اهتمامه بالموضوع الفكري، وهذا طابع عام نجده سائدًا في كل مؤلفاته؛ ابتداء من كتبـه الخاصة بالنقد كـ: فصل المقال، والكشف، أو التهافت، وانتهاءً بالتلخيصات والشروح.

وهذه خاصية فريدة تميزت بها فلسفته دون سائر فلاسفة الإسلام؛ حيث نجد غَلَبة الجانب النقدي على فكره على الجانب التحليلي أو التبريري، مما يجعل له رؤيةً فلسفية حاولنا استجلاءها واستكشافها؛ فأبانت في نهاية البحث عن تميز فكري شديد؛ حيث باين غيره من فلاسفة المدرسة المشائية العربية بالمبـادئ والمنطلقـات الجديدة التي ترتكز عليها فلسفته، وتتأسس فيها نظريته للمعرفة، كما تتأسس فيها نظريته للوجود؛ مما صـبغ شخصيته العلمية بصِبغة خاصة، تدفع الباحث إلى محاولة الاستكشاف والاستشراف. ومن هنا كانت محاولتنا هذه لاستكشاف، واستشراف فلسفته غير مزودين في تلك المحاولة بأفكار سابقة ولا بآراء قبلية، وعلى الرغم من اختلافنا معه في بعض جوانب فلسفته، إلا إننا حاولنا أن نستشف دوافعه ودواعيه العقلية التي حملته على تبني كثير من تلك الآراء والدفاع عنها، رغم أنها صنعت له من الأعداء والخصوم أكثر مما جمعت حوله من الأنصار والأتباع.

وقد حاولنا توخي الحقيقة والموضوعية، بالقدر المستطاع، فإن أصبنا فهذا توفيق من ا نحمده عليه، وإن أخطأنا؛ فهذه ليست أكثر من تأملات.

د. بركات محمد مراد

الفصل الأول

سيرة ابن رشد ومؤلفاته

١- نسبه ونشأته.

٢- فكره وشخصيته العلمية.

٣- علاقاته العلمية بمعاصريه.

٤- مكانة ابن رشد السياسية والاجتماعية.

٥- نكبته وأسبابها.

٦- تلاميذه وأثره الثقافي.

٧- مؤلفات ابن رشد.

(١) نسبته ونشأته

هو محمد بن أبي القاسم أحمد بن أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، ويكنَى أبا الوليد. وهو حفيد قاضي الجماعة بقرطبة[١]. ولد بقرطبةَ سنة ٥٢٠ هـ/١١٢٦م. وأدرك من حياة جده شهرا سنة عشرين[٢]. وكان جده يلقب أبا الوليد أيضًا، وكان قاضي القضاة بالأندلس؛ ففيها درس مذهب الإمام مالك، وهو المذهب الرسمي الذي كان يتبعه أهل الأندلس، يحكي عنه "ابن الآبار" صاحب "تكملة الصلة": "بأنه كان فقيهًا، عالما حافظا للفقه، بصيرًا بأقوالهم، نافذًا في علم الفرائض والأصول، من أهل الرياسة، والعلم، والبراعة والفهم، مع الدين والفضل والوقار، وتقلد القضاء بقرطبةَ، وسار فيه بأحسن وأقوم طريقة، ثم استعفى فأُعفي، ونشر كتبه وتواليفه، ومسائله وتصانيفه، وكان الناس يلجئون إليه ويعولون في مهماتهم عليه"[٣].

ويقول صاحب الصلة أيضًا: "سمعت الفقيه أبا مروان عبد الملك بن مسرة صاحبنا أكرمه ا ، ومكانه من العلم والفضل والثقة مكانُه، فيقول: شاهدت شيخنا القاضي أبا الوليد - رحمه ا - يصوم يوم الجمعة دائمًا في الحضر والسفر"[٤].

وقد ولد أبو الوليد ابن رشد (الجد) في شوال عام ٤٥٠هـ. وقد روى عن أبي جعفر بن رزق الفقيه، وأبي الغساني، وأجاز له أبو العباس ما رواه[٥]. وقد توفي الجد الذي تجاوزت شهرته إلى بلاد المغرب عام ٥٢٠هـ، وقد كان أمراء المرابطين يلوذون به، ويسترشدون برأيه في الأمور الدينية، بل أُتيح له أن يقوم بدور سياسي خطير حين أُرسل إلى مراكش في أواخر دولة المرابطين للاستنجاد بأميرها حين تآمر المسيحيون بالأندلس مع "ألفونس" ملك الفرنجة، ومهدوا أمامه السبيل إلى غزو الأندلس.

وقد دفن الجد بمقبرة العباس، وصلى عليه ابنه أبو القاسم وشهده جمع عظيم من الناس، وكان الثناء عليه حسنا جميلا[٦]. وأيضًا كانت هذه سيرة والد ابن رشد؛ فقد نشأ نشأة أبيه، ونهج نهجه في دراسته، وولي قضاء قرطبة مثله، ويبدو أن شهرة ابن رشد الحفيد وابن رشد الجد، قد ساهمت في قلة المعلومات التي وصلتنا عن أبي القاسم، وقد توفي سنة ٥٦٣[٧]. وهذا يعني أن فيلسوفنا قد ذاعت شهرته العلمية في حياة والده. ولم يتوف الوالد إلا بعد أن شهد بزوغ نجم ابنه أبي الوليد، ولمس ذكاءه ونبوغه في تقلد تلك المكانة السامية التي تركها له.

---

[١] النباهي: المرقبة العليا. ص ١١١. بيروت.

[٢] الذهبي: البر. جـ٣. ص ٢٨٧. الكويت عام ١٩٦٣.

[٣] ابن الآبار: الصلة. جـ٢. ص ٥٧٧. والنباهي: المرقبة العليا. ص٩٩.

[٤] ابن الآبار: الصلة. جـ٢، ص٥٧٧ عام ١٩٥٦.

[٥] ابن الآبار: الصلة. جـ٢. ص٥٧٧.

[٦] ابن الآبار: الصلة. جـ٢. ص٥٧٧. والنباهي: المرقبة العليا. ص٩٩.

[٧] الضبي: بغية الملتمس. ص١٥٦. القاهرة عام ١٩٦٧.

ولا شك أن هذه المكانة العلمية الرفيعة التي كان يشغُلها كل من الجد والوالد، كان لهـا آثارهـا العميقـة وطوابعها الواضحة في شخصية ابن رشد (الحفيد) وتكوينه العلمي والثقافي؛ ولذلك ليس بالمستغرب أن تأتي حياة ابن رشد على نفس المثال الذي توالى في تلك الأسرة التليدة الشرف؛ فقد سلك بطبيعة تربيتـه وتـاريخ أسرته العلمي والديني مسلك أبيه وجده، فنشأ نشأة دينية خالصة ودرس الفقه على مذهب الإمام مالك، وروى الحديث عن أبيه أبي القاسم، واستظهر عليه الموطأ حفظًا، وألم بمسائل علم الكلام ومدارسه.

وأخذ يسيرًا عن أبي القاسم بن بشكوال، وأبي مروان ابن مسرة، وأبي بكر بن سحنون، وأبي جعفر بـن عبد العزيز، وأجاز له أبو عبد ا المازري[٨]، واشتغل على الفقيه الحافظ أبي محمد بن مرزوق، كما اشتغل بالتعاليم (العلوم الرياضية) وبالطب على أبي جعفر بن هارون، ولازمه مدة، وأخذ عنه كثيـرًا مـن العلـوم الحِكمية[٩].

وكان ابن رشد جادا في حياته الشخصية وحياته العلمية على السواء، وكانت الدراية أغلـب عليـه مـن الرواية، على حد تعبير ابن الآبار، وبلغت جديته إلى الحد الذي عبر عنه بقوله: "وعني بالعلم من صِغره إلى كبره؛ حتى حكي عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقِل إلا ليلة وفاة أبيه، وليلة بنائه على أهلـه، وأنـه سود في ما صنف، وقيد وألف وهذب واختصر نحوًا من عشرة آلاف ورقة. ومال إلى علوم الأوائل؛ فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره[١٠].

وبغض النظر عن مبالغة رواية ابن الآبار. إلا أنها تعكس مدى جدية حياة ابن رشـد واهتمامـه بـالعلم، وتحكيمه للعقل - بغلَبة الدراية عنده على الرواية - كما كان "يفزع إلى فتواه في الطب، كما يفزع إلى فتواه في الفقه، مع الحظ الوافر من الإعراب والأدب"[١١]. وإن اقتصر في الطب على جانبه النظري، وهـو مـا يتضح من كتابه "الكليات" تاركا التأليف في الجزئيات لصديقه ومعاصره ابن زهر؛ حيث إن الطب النظـري ينسجم مع تفكيره، تاركًا الطب التجريبي العملي لغيره.

وكان أبو الوليد - على حد تعبير بعض الروايات - على شرفه.. أشـد النـاس تواضـعًا، وأخفضـهم جناحًا[١٢]. ويورد ابن أبي أصيبعة حديثًا، وكان لهذه المقومات الشخصية أثرها البعيد في حياته؛ فكـان إلـى جانب السيرة الحميدة قد وهب نفسه للعلم والحكمة، وقصر حياته على خدمة وطنه. فيحدثنا صاحب التكملـة بأنه: "ولي القضاء.. فحمدت للقاضي ابن مروان الباجي يقول: "كان القاضي أبو الوليد بن رشد حسن الرأي، رث البزة، قوي النفس"[١٣].

---

[٨] ابن الآبار: الصلة. جـ٢. ص ٥٥٤.

[٩] ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء. ص٥٣٠، ٥٣١. الطبعة الأولى. بيروت. سنة ١٩٥٦.

[١٠] ابن الآبار: الصلة. جـ١. ص٥٥٤.

[١١] فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته. ص٢٧. الإسكندرية عام ١٩٠٣.

[١٢] ابن الآبار: الصلة. جـ٢. ص٥٥٤.

[١٣] ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء. ص٥٣١.

سيرته، وتأثلت له عند الملوك وجاهةٌ عظيمة، لم يصرفها في ترقيع حال، ولا جمع مال، إنمـا قصـرها على مصالح أهل بلده خاصة، ومنافع أهل الأندلس عامة"[١٤].

وهو ما يؤكده أيضًا عبد الملك المراكشي الذي كان يعيش قريبا من عصره[١٥]، وابن فرحون، الذي كـان من الفقهاء يؤكد الشهادة نفسها، ذاكرًا أنه "لم ينشأ بالأندلس مثله كمالا وعلما وفضلا، وكان - على شرفه - أشد الناس تواضعا وأخفضهم جناحا"[١٦].

وهذا الاهتمام بالمصلحة العامة، والتبرز بين العلماء بالإيثار، هو الذي لفت إليه أنظار الموحـدين الـذين كانوا في أوج دولتهم، وكانوا يطمحون إلى تجديد جوانب كثيرة في المجتمع الإسلامي، وفي مقـدمتها العلـم والتعليم؛ ولذلك نرى الخليفة "عبد المؤمن الموحدي" يدعوه سنة ٥٤٨هـ/١١٥٣م إلى مراكش، ويختاره مـن بين كثير من علماء الأندلس المبرزين؛ ليستعين به في توجيه المدارس التي أنشأها بمراكش، علـى غـرار المدارس النظامية الموجودة بالشرق، فتولى القضاء في المغرب مع البقاء على القضاء في الأندلس وهو ابن سبع وعشرين سنة[١٧].

وهذا شيء ليس بمستغرب عند الدارس للحركة العلمية في ذلك العصر؛ حيث عاش ابن رشد في بيئـة علمية جمعت مشاهير عصره، وساعده في ذلك طبع مواتٍ واستعداد فطري موروث، ويحدثنا المقري عـن بيئة ابن رشد بقوله:

"وأما حال أهل الأندلس في فنون العلم، فتحقيقُ الإنصاف في شأنهم في هذا الباب، أنهـم أحـرص علـى التميز؛ فالجاهل الذي لم يوفقه ا للعلم، يجهد أن يتميز بصنعه، ويربأ بنفسه أن يرى فارغًا عالة على الناس؛ لأن هذا عندهم في غاية القُبح، والعالم عندهم معظم من الخاصة والعامة. فالعالم منهم بارع؛ لأنه يطلب ذلك العلم بباعث من نفسه، يحمله على أن يترك الشغل الذي يستفيد منه، وينفق ما عنده حتى يعلم"[١٨].

أما الشهادات عن سلوكه الاجتماعي ومزاياه الأخلاقية فكثيرة، يوضح لنا ابن إبراهيم المراكشي في بعض ما ينقله ما ذكره ابن فرحون مجملاً: "كان واسع العفو، متلافًا للمال، يتدفق كرمًا كثيرًا لأفضال على من لجأ إليه من الأصدقاء والأعداء، وكان يقول: "إني إذا أعطيت الصديق؛ فقد فعلت ما أحب، ولا فضل لي في ذلك، ولكن إذا أعطيت العدو؛ فقد تبعت أحكام الفضيلة"، وكان واسع الرحمة، كثير الرفق بالناس، ولم يتعمد مـدة قضائه بالحكم بالموت على أحد"[١٩].

---

[١٤] ابن الآبار: التكملة. جـ٢. ص٥٥٤.

[١٥] ابن عبد الملك: الذيل والتكملة. ص٦-٢٥. وعبد الملك المراكشي: المعجب. ص٢٣٤.

[١٦] ابن فرحون: الديباج المذهب. ص٢٨٤.

[١٧] العباس بن إبراهيم: الأعلام، جـ٤. ص١٣١. طبعة المطبعة الملكية.

[١٨] المقري: نفح الطيب. جـ. ص ٢٠٥. بيروت عام ١٩٤٩.

[١٩] العباس بن إبراهيم: العلام. جـ٣. ص١٣٣.

ورُغم أنه الفيلسوف الهادئ الرصين، إلا أنه في مواقف الجد والحماس والغيرة على الوطن، يخطب في الناس ويُحِجهم في الزود عن البلاد، يقول عنه ابن عبد الملك:

"وكان حسن الخلق جميل المداراة، فصيح العبارة، وجّادًا للكـلام فـي المجـالس السـلطانية والمحافـل الجمهورية. يقول أبو القاسم بن الطيلسان: "سمعت بالمسجد الجامع من قرطبة وهو يحض الناس على الجهاد والغزو في سبيل ا "[20].

وهذا ليس بغريب على ابن رشد؛ فقد ورث عن أبيه وجده بالخصوص، نوعـا مـن الزعامـة العلميـة والسياسية معًا؛ فلا ننسى أن جده كان مسموع الكلمة عند المرابطين؛ مما جعله يقوم بتدخلات لديهم لصـالح مواطنيه. ولنذكر على سبيل المثال كيف "توجه كناطق باسم الأندلس إلى علي بن يوسف بن تاشـفين قصـد الاستنجاد به لمواجهة الأخطار المحيقة ببلاده"[21].

وفي الحقيقة.. فقد لجأ الموحدون إلى العلم والفكر والثقافة العقلية أول أمرهم؛ كنوع من الجهـاد الفكـري والعقلي ضد الأعداء في موازاة مع الجهاد العسكري، فاعتبروا أن تحصين الإنسان المسلم بفكر منيع ثابـت، لا يقل عن تحصين البلاد بجيش قوي منيع، وإن كانت مبادرة أبي يعقوب يوسف الموحدي هذه أول محاولـة في تاريخ المغرب والأندلس، ولعلها آخر محاولة أيضًا، يقدم عليها خليفة في أوج الدولة وعزها؛ من أجل أن يعمل رسميا على نشر الفلسفة ويعممها في المجتمع، دون قيد ولا شرط. ويعترف ابن رشد نفسه أنـه لـولا تكليف الخليفة إياه؛ لما قام بتلخيص الكتب التي ألفها أرسطو[22].

فالاتجاه إلى العقلانية والتحرر الفكري، ولو بمقدار نسبي، كان أقوى حجة في يـدهم – أي الموحـدين - لمواجهة خصومهم الذين كانوا ينكرون كل سلطة للعقل، ويستندون إلى التقليد. وهذا هو السرّ في ازدهار عدد من العلوم المرتبطة بالنظر والتفكير في عهد الموحدين؛ مثل الأصول والمنطق والجدل والفلسفة والرياضيات والهندسة والطب والفيزياء والكيمياء والتوحيد وعلم الكلام والتصوف[23].

---

[20] ابن عبد الملك: الذيل والتكملة. جـ٦. ص٢٤.

[21] ابن الخطيب: الإحاطة. جـ١٠، ص١١٩. القاهرة. دار المعارف.

[22] المراكشي: المعجب. ص٢٤٣.

[23] د. محمد زينبر: ابن رشد والرشدية. ص٣٨ ندوة ابن رشد بجامعة "محمد الخامس". طبعة بيروت. سنة ١٩٨١.

(٢) فكرُه وشخصيته العلمية

وكان ابن رشد مجتهدًا في تحصيل العلم من منابعه وروافده، ولم يقتصر تحصيله على العلوم الشرعية والإسلامية، بل تعداها إلى علوم الحكمة والفلسفة اليونانية، وجاءت إحاطته بهذه العلوم عميقة ومتسعة، وكان قد سبقه كثير من فلاسفة الإسلام الذين ألقوا كثيرًا من الأضواء على هذا التراث الفكري القديم؛ كـابن سينا والفارابي والغزالي، بل وقامت مناظرات بين هؤلاء المفكرين ومجادلات أثْرت الحياة الفكرية والثقافية الإسلامية، وهو ما نتبينه من مناقشات الغزالي العميقة لكل من الفارابي وابن سينا في "تهافت الفلاسفة" بل وتكفيره لهما؛ مما سيدفع ابن رشد إلى أن يدلي بدلوه في تلك المناقشات الفلسفية الدقيقة، وخاصة بكتابه "تهافت التهافت" الذي يرد فيه على الغزالي بردود فلسفية عميقة، بل وتستميله الفلسفةُ؛ فيضع فيها إنتاجًا ضخمًا كتب له الخلود، وأثر فيما أتى بعده تأثيرًا كبيرا.

فقد وصلت إلينا كثيرًا من هذه المؤلفات ما بين شروح وتلخيص وتفسير لكتب عملاق الفكر اليوناني أرسطو؛ حتى لقب بها "بالشارح الأكبر" حيث وقف على حقيقة المذهب الأرسطي، وكثير من المؤلفات الأخرى التي تبين وجهة نظره الخاصة؛ ككتاب "كشف مناهج الأدلة" وكتاب "فصل المقال، فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، وكتب أخرى كثيرة.

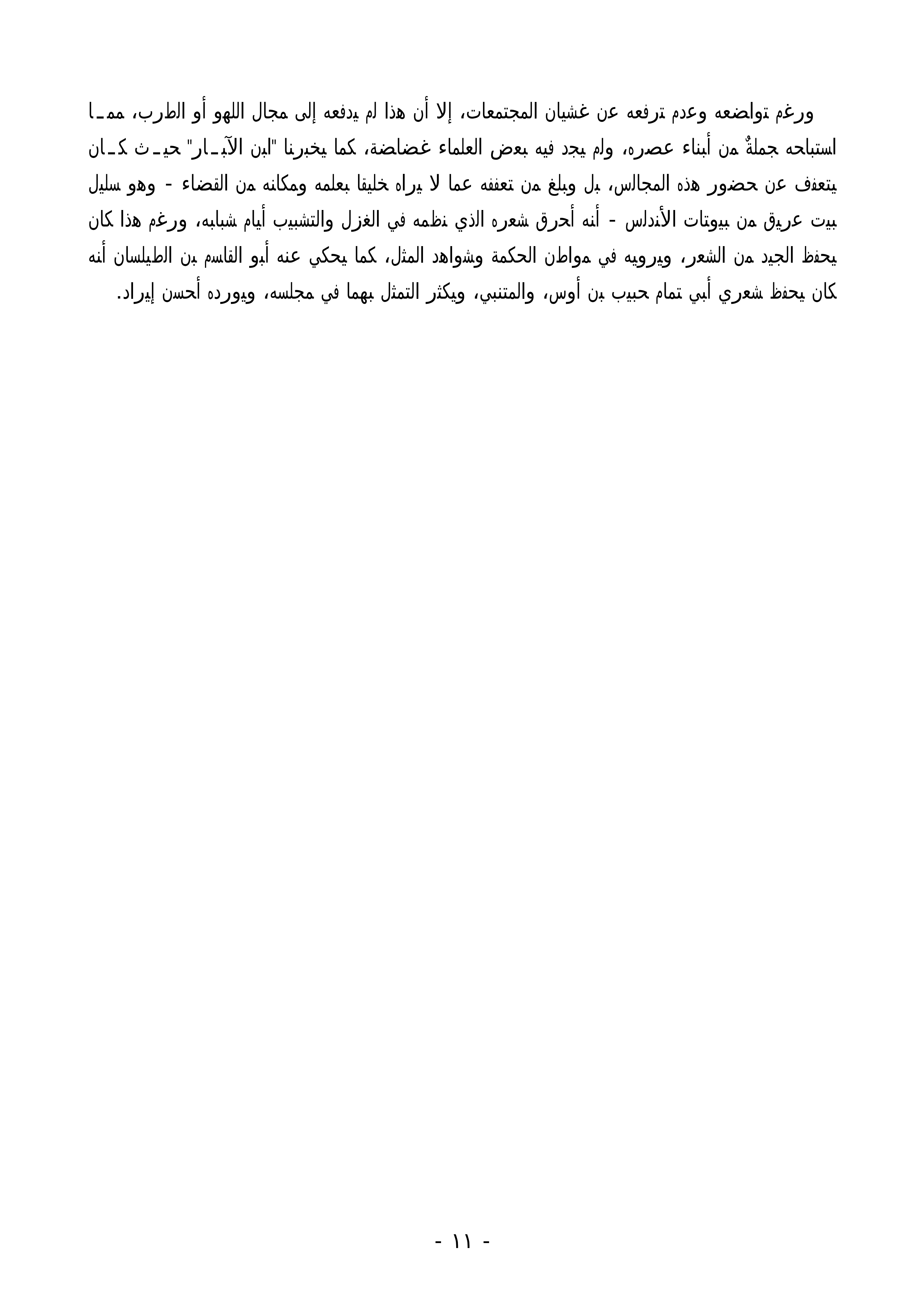
وقد برع ابن رشد في الطب، كما برع في الفلسفة؛ فألف كتابه "الكليات" الذي يعد موسوعة طبية بمفهوم عصره، وتنجلي نزعته "الأكسيومية" في تعريفه للطب نفسه؛ حيث كان يفصل في مؤلفه هذا بين الجانب النظري في الطب والجانب التجريبي العملي؛ فالطب عنده "صناعة فاعلة عن مبادئ صادقة" لا عن مجرد المحاولة والتجريب. وهذه الصناعة – أي الطب - لا يقصد منها شفاء الأمراض بطريق مباشر، كلا؛ فالجسم الإنساني، في نظره منظومة نسقية إذا اختل فيها التوازن في حالة المرض؛ جاء الطب لا ليعيد هذا التوازن بنفسه، بل ليساعد الجسم على أن يستعيد بنفسه توازنه الذاتي، يقول ابن رشد:

"هذه الصناعة - صناعة الطب - ليست غايتُها أن تبرئ ولا بد، بل أن تفعل ما يجب بالمقدار الذي يجب وفي الوقت الذي يجب، ثم تنتظر حصول غايتها؛ كالحال في صناعة الملاحة وقَود (قيادة) الجيوش"[٢٤]. كما شرح ابن رشد ولخص كثير من المؤلفات الطبية اليونانية.

وقد وضع ابن رشد كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" الذي يعتبر من عيون الفقه وأركانه على مذهب الإمام مالك.

---

[٢٤] ابن رشد والكليات في الطب. ص5 نسخة منقولة بالتصوير الشمسي عن مخطوط العرائش. المغرب عام ١٩٣٩ وقد ترجم هذا الكتاب. وكان من المراجع الأساسية في المعاهد الأوروبية قبل ظهور ترجمة "القانون" لابن سينا بها. انظر د. عبده الشمالي: دراسات في تاريخ الفلسفة الإسلامية. ص ٦٢٥. بيروت سنة ١٩٦٥.



ورغم تواضعه وعدم ترفعه عن غشيان المجتمعات، إلا أن هذا لم يدفعه إلى مجال اللهو أو الطرب، ممـا استباحه جملةٌ من أبناء عصره، ولم يجد فيه بعض العلماء غضاضة، كما يخبرنا "ابن الآبـار" حيـث كـان يتعفف عن حضور هذه المجالس، بل وبلغ من تعففه عما لا يراه خليقا بعلمه ومكانه من القضاء - وهو سليل بيت عريق من بيوتات الأندلس - أنه أحرق شعره الذي نظمه في الغزل والتشبيب أيام شبابه، ورغم هذا كان يحفظ الجيد من الشعر، ويرويه في مواطن الحكمة وشواهد المثل، كما يحكي عنه أبو القاسم بن الطيلسان أنه كان يحفظ شعري أبي تمام حبيب بن أوس، والمتنبي، ويكثر التمثل بهما في مجلسه، ويورده أحسن إيراد.

(٣) علاقاته العلمية بمعاصريه

أما علاقاته العلمية الوطيدة، فكانت مع مفكرين عاصراه وبلغا معا ذروة الشهر العلمية في حياتهما وبعد مماتهما، وهما "ابن زهر" الذي تأثر به ابن رشد في دراساته الطبية، وأخبرنا في كتابه "الكليات" أنه درس جميع أنواع الأمراض دراسة عامة، دون أن يتطرق إلى التفاصيل الفرعية؛ بمعنى أنه بقي عليه أن يدرس علاج الأمراض الجزئية التي تصيب كل عضو من أعضاء الجسم، وأنه ينتوي أن يكتب مؤلفًا خاصًا في هذه المسائل. لكنه يعاني من ضيق وقته وانصرافه إلى الاشتغال بما هو أهم في نظره من تلك الصنائع العملية؛ ولذلك فهو يحيل قارئه إلى ما كتبه صديقه ابن زهر فيقول:

"فمن وقع له هذا الكتاب، دون هذا الجزء، وأحب أن ينظر بعد ذلك في الكنانيش، فأوفق له الكتاب الملقب بـ "التيسير" الذي ألفه أبو مروان بن زهر. وهذا الكتاب سألته أنا إياه واستنسخته.. وهو كتاب الأقاويل الجزئية التي قلت فيها شديد المطابقة للأقاويل الكلية إلا أنه مزج هناك مع العلاج العلامات، وإعطاء الأسباب على عادة أصحاب الكنانيش"(٢٥).

أما علاقاته العلمية بالفيلسوف ابن طفيل (٥٨١/٤٤٩هـ) فقد كانت أقوى؛ فقد سبقه هذا الأخير إلى ذلك المنحى الفلسفي الذي سيهتم به ابن رشد، وهو منحى التوفيق بين الدين والعقل، وأن لجأ ابن طفيل إلى أسلوب الدراما والقصة، كما في كتابه "حي بن يقظان" بينما يلجأ ابن رشد إلى أسلوب الفلسفة والبرهان العقلي، كما يتجلى ذلك في كتابه "فصل المقال"، وقد قدمه الفيلسوف ابن طفيل حين كان في مقتبل العمر إلى أمير المؤمنين أبي يعقوب بن عبد المؤمن، أمير دولة الموحدين، وأثنى عليه عنده وفتح له أبواب البلاط الملكي، وخاصة وأن ابن طفيل كان طبيب هذا البلاط في ذلك الوقت؛ مما ساعد على نشر فكره واشتهاره في الأوساط العلمية الأندلسية، خاصة بعد أن أسند إليه أمير المؤمنين مهمة شرح مؤلفات أرسطو وتحليل فلسفته تحليلاً علميا.

---

(٢٥) ابن رشد: الكليات. المقدمة.

(٤) مكانة ابن رشد الاجتماعية والسياسية

وقد ذكر "عبد الواحد المراكشي" قصة تقديم ابن رشد إلى أبي يعقوب يوسف؛ فقال روايةً عن أحد تلاميذ الفيلسوف وهو الفقيه أبو بكر بن يحيى القرطبي؛ إنه لما دخل على أمير المؤمنين وجده هو وأبا بكر بن طفيل، وأخذ هذا الأخير يثني عليه، ويذكر عراقة بيته وسلفه في العلم؛ عندئذٍ، سأله الخليفة عن رأي الفلاسفة في السماء.. أقديمة هي أم حادثة؟!

فأدركه الحياء والخوفُ، وأخذ يتعلل وينكر اشتغاله بعلم الفلسفة؛ فأدرك الخليفة خوفه، وأخذ يتكلم مع ابن طفيل في المسألة ذاكرًا ما قال أرسطو وأفلاطون، موردًا حجج أهل الإسلام عليهم، فحينئذٍ.. اطمأنت نفسه، فشرح رأيهم بإسهاب حتى رضي عنه الخليفة، وخلع عليه الخُلع السنية.

وقد بدأ ابن رشد شروحه لكتب أرسطو، وهو يرجع هذا الغموض البادي فيها؛ إما إلى قلق عبارة أرسطو نفسه، وإما إلى سوء عبارة المترجمين؛ مما يقتضي بذل جهد كبير لفهم مقاصده ومراميه؛ ولذلك يتمنى الخليفة أن يضطلع ابن رشد بهذه المهمة العلمية الكبيرة، من تلخيص وتقريب معانيها وآرائها إلى المشتغلين بالفلسفة، بعد أن يكون قد فهمها أولا فهمًا دقيقًا.

لذلك وفر ابن رشد نفسه على دراسة مؤلفات أرسطو، وأخذ يضع عليها الشروح والتحليلات متدرجًا أثناء ذلك في الوظائف الكبرى؛ إذ عهد إليه أمير المؤمنين عام ٥٦٥هـ بوظيفة القضاء بمدينة أشبيلية، ولم يحل ذلك دون استمراره في شروحه لأرسطو؛ فقد شرح في هذه المدينة أجزاء من كتاب "الحيوان"، وكذلك انتهى من شرحه المتوسط لكتاب "الطبيعة" ثم عاد إلى قرطبة عندما وقع زلزال عظيم بقرطبة عام ٥٦٦هـ، وتابع شروحه لكتب أرسطو، لكن إقامته بقرطبة لم تدم؛ حيث نهض بمهام عديدة اضطرته إلى القيام برحلات في مختلف بقاع بلاد المغرب والأندلس، بعد أن وثق فيه الخليفة، وظل هكذا في ترحال حتى دعاه أبو يعقوب عام ٥٧٨هـ إلى مراكش، كما ذكرنا من قبل، وجعله طبيبه الأول مكان ابن طفيل، ثم ولاه وظيفة القضاء بقرطبة بعد موت القاضي أبي محمد بن مغيث.

ولما مات أبو يعقوب وخلفه ابنه أبو يوسف الملقب بالمنصور با زادت مكانة ابن رشد؛ حيث قربه الأمير على ما يذكر ابن أبي أصيبعة؛ حيث كان متوجهًا إلى غزو ألفونس ملك أرجوان عام ٥٩١هـ، فأكرمه واحتفى به وجاوز به قدر مؤسس الدولة (دولة الموحدين) فأجلسه في مكان الشيخ أبي محمد عبد الواحد ابن الشيخ حفص الهنتاني، وهو صِهر الخليفة[٢٦]. يقول ابن رشد: "فإن أمير المؤمنين قربني دفعة إلى أكثر مما كنت أؤمل فيه أو يصل رجائي إليه".

---

[٢٦] ابن الآبار: التكملة. جـ٢. ص٥٥٤. والعباس بن إبراهيم: الأعلام. جـ٤. ص١٣١.

(٥) نكبته وأسبابها

ولكن الأيام قلبت لابن رشد ظهر المِجن؛ فسرعان ما تنكر له الخليفة، فنقم عليه بعد الرضا وأمر باعتقاله وأهانه، وأمره بأن لا يغادر "اليسانة" على مقربة من قرطبة، وكانت مدينة خاصة بـاليهود[٢٧]. كمـا أمـر بإحراق كتبه، وأصدر منشورًا لعامة المسلمين ينهاهم فيه عن قراءة كتب الفلسفة أو التفكير في الاهتمام بها.

وقد اختلفت آراء الباحثين في تعليل هذه المحنة؛ حيث يرجعها البعض إلى أن أبا الوليد لم يكـن فطنًـا أو حصيفًا عندما أظهر شدة الولاء والمحبة لحاكم قرطبة أبي يحيى أخي المنصور؛ مما أوغر عليه صدر أميـر المؤمنين، ويذكر كل من الأنصاري وابن أبي أصيبعة سببًا آخر؛ وهو أن "مما كان في قلب المنصور من ابن رشد أنه كان متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه، أو بحث عنده في شيء من العلوم، يخاطب المنصـور بأن يقول: تسمع يا أخي، دلالة على رفع الكلفة بينه وبين الأمير؛ مما جلب عليه نقمة هذا الأخير؛ حيث كان الخلفاء والسلاطين يحبون أن يخاطبوا بمقامات الرفعة، فضلا عن أن ابن رشد لم يـؤتَ شـيئًا مـن حسـن المنادمة والملازمة، والتي كان يتحلى بها جلساء عِلية القوم؛ حيث يحسنون تنميق الكلام، ويجيدون صـناعته بين أيدي الملوك ويبرعون في أساليب الإطراء والتقريظ لهم[٢٨].

كما يضيف المؤرخون سببا آخر؛ وهو أن ابن رشد حين شرح كتاب "الحيوان" لأرسـطو وعـدد أنـواع الحيوان وفصائله، حين انتهى إلى الزرافة قال إنه رآها عند ملك البربر ويريد به المنصور، فلما سمع الأمير هذا القول حز في نفسه، وأسرها لأبي الوليد بن رشد؛ لأنه ظن أنه إنما وصفه بملك البربر استخفافًا بـه أو احتقارًا لشأنه، وغضاضة من أمره.

وعلى وجاهة هذه الأسباب، إلا أننا نرى للمحنة أسبابًا أعمق من هذه الأسباب السابقة؛ فنرى أن هذه النكبة هي الفصل الأخير من سلسلة اضطهادات نالت ابن رشد وغيره من مفكري عصره، من جراء ازدياد نفـوذ طبقة من الفقهاء تكونت بالأندلس، وظنت أنها توصلت إلى الحقيقة النهائية، فضيقوا مجال البحـث العلمـي ورفضوا المناقشة وحجروا استعمال الرأي على غيرهم، ودعوا إلى قفل باب الاجتهاد وإلى الأخذ بالتقليد[٢٩].

---

[٢٧] ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص٥٣٢.

[٢٨] ويميل العقاد إلى هذا الرأي: انظر: ابن رشد. ص١٩. القاهرة بدون تاريخ.

[٢٩] Lery Provencal Histoire de l'Esptgne musulmane

وإحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي: عصر سيادة قرطبة. ص٢٤-٣٩.

ولكي تحافظ هاته الطبقة على نفوذها؛ تقربت من أمراء بني أمية بالأندلس، وأصبح عدد من أفرادها مـن رجال البلاط، فربطت مصيرها مع الدولة برباط وثيق، وأوحت إليها بمقاومة كل اتجاه يختلف عنها ولو فـي الجزئيات؛ فكانت النتيجة أن قامت رقابة على الأفكار ووقعت اضطهادات، وهو ما تؤيده شـهادة جغرافـي معاصر؛ فالمقدسي الذي عاش في القرن الرابع الهجري يقول في معرض حديثه عن بلاد المغرب: "أما فـي الأندلس، فمذهب مالك وقراءة نافع ويقولون: لا يعرف إلا كتاب ا ، وموطأ مالك. فإن ظهروا على حنفي أو شافعي نفوه، وإن عثروا على معتزلي أو شيعي ونحوهما، ربما قتلوه"[٣٠].

ومما يؤيد وجهة نظرنا أيضًا، أن السلطان قد نقم على جماعة أخرى من الفضـلاء والأعيـان، وأمـر أن يكونوا في مواضع أخرى، وأظهر أنه فعل بهم ذلك بسبب ما يدعى فيهم أنهم مشـتغلون بالحكمـة وعلـوم الأوائل. وهم أبو جعفر الذهبي والفقيه أبو عبد ا محمد بن إبراهيم قاضي بجاية، وأبو الربيع الكفيف، وأبو العباس الحافظ الشاعر القرابي[٣١].

وكذلك قاسم بن محمد بن سيار الذي اضطر إلى الاحتماء بسلطة الأمير محمد الأموي ليسلم من تهديـدات الفقهاء ومضايقاتهم؛ لأنه كان شافعيا[٣٢].

ومن الأحداث البارزة التي تبين تزايد نفوذ هذه الطبقة من الفقهاء في بلاط المرابطين القرار الخطير الذي أوحوا به في شأن إحراق كتاب "الإحياء" للغزالي، مع أن هذا الأخير كان بعيدا عن كل بدعة، ونصيرًا للسنة؛ حيث إنه حارب الباطنية والفلاسفة في تآليفه، وعمل على توضيح العقيدة السنية تبعًا للأشعرية وإمام الحرمين الجويني.

وكذلك ما أوعزوا به عن طريق الدسيسة إلى علي بن يوسف المرابطي من اعتقال بعض مفكري الصوفية مثل ابن العريف وأبي بكر الميورقي، وأبي الحكم بن برجان وغيرهم، ومن هذا يتبين تزايد نفوذ طبقة الفقهاء الجامدين سواء في عهد المرابطين أو الموحدين، ومحاولاتهم المستمرة لمحاربة الفكر المسـتنير وأصـحابه، وقد أشار "المقري" إلى ذلك حين يقول عن هذه الحقبة واصفًا وضع العلوم بالأندلس: "وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء بالفلسفة والتنجيم، فإن لهما حظًا عظيمًا عند خواصهم، ولا يتظاهر بها خوف العامة؛ فإنه كلمـا قيل "فلان" يقرأ "الفلسفة" أو "يشتغل بالتنجيم" أُطلِق عليه اسم زنديق، وقيدت عليه أنفاسه، فإن زل في شـبهة رجموه بالحجارة، أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان، أو يقتله السلطان تقربًا لقلوب العامة، وكثيـرًا مـا يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت"[٣٣].

---

[٣٠] المقدس: أحسن التقاسيم. ص٢٣٦.

[٣١] ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء. ص٥٣٢.

[٣٢] ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس. الترجمة رقم ١٠٤٩.

[٣٣] المقري: نفح الطيب. جـ١. ص٢٠٥. بيروت عام ١٩٤٩.

فظاهرة التضييق على حرية الفكر التي أشار إليها المقري، قد أصابت بلهيبها ابن رشد ذاته في محنته التي حلت به في أخريات عمره، وأن هذه الظاهرة لم تكن في الحقيقة لتقتصر على الأندلس، بل امتدت أيضًا إلى مشرق العالم الإسلامي، وكأنها علامات على أفول الفكر الإسلامي وغروبه بعد ازدهار(٣٤).

وقد عاد المنصور في أُخريات حياته فعفا عنه، وأعاده إلى سابق عهده عقب عودته من الأندلس إلى مراكش، بعد زوال الغاشية ووضوح الحقيقة، عندما توسط الشافعيون بين الأمير والفيلسوف وسعوا بينهما سعيًا حميدًا.. فقد شهد جماعة من أعيان أشبيلية لابن رشد أنه على غير ما نُسِب إليه، فرضِي المنصور عنه وعن سائر الجماعة في عام ٥٩٥هـ كما يقول ابن أبي أصيبعة(٣٥)، واستدعاه إلى مراكش وأحسن إليه وقربه من مجلسه. ولكن ما لبث أن توفي ابن رشد بعد ذلك بقليل؛ فكانت وفاته كما أوردها الأنصاري(٣٦)، ليلة الخميس التاسعة من صفر عام ٥٩٥هـ أي قبل وفاة المنصور بشهر، ودفن بجبانة باب تاغزوت، وبعد ثلاثة أشهر حمل إلى قرطبة؛ فدفن بها في روضة سلفه بمقبرة ابن عباس(٣٧).

---

(٣٤) الحافظ الذهبي: العبر في خبر من عبر. جـ١. ص٢٨٥. الكويت عام ١٩٦٣.

(٣٥) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء. ص٥٣٢. والنباهي: المرقبة العليا. ص١١١.

(٣٦) رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر. ص٤٤٢، القاهرة عام ١٩٥٧.

(٣٧) رينان: ابن رشد. ص٤٤٢.

(٦) تلاميذه وأثره الثقافي

أما تلاميذه الذين درسوا عليه؛ فقد كانوا كثيرين. قال ابن الزبير: أخذ الناس عنه واعتمدوا عليه، إلى أن شاع ما كان الغالب عليه في علومه من اختيار العلوم القديمة والركون إليها[٣٨] وكما تتلمذ ابن رشد على والده أبي القاسم؛ فقد تتلمذ أبناؤه عليه بدورهم؛ فقد خلف ولدًا طبيبًا عالمًا بصناعة الطب، يقال له: أبو محمد عبد ا ذكره صاحب طبقات الأطباء فقال:

"أبو محمد بن رشد هو أبو محمد عبد ا بن أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، فاضل في صناعة الطب، عالم بها، مشكور في أفعالها، وكان يفد إلى الناصر ويطببه، ولأبي محمد بن رشد من الكتب مقالة في حيلة البرء[٣٩]. وكان له أيضًا أولاد آخرون، قد اشتغلوا بالفقه واستخدموا في قضاء الكور[٤٠]. وقد حدث وسمع منه أبو محمد بن حوط ا ، وأبو الحسن سهل بن مالك، وأبو الربيع بن سالم، وأبو بكر بن جمهور، وأبو القاسم بن الطيلسان وغيرهم[٤١].

أما إذا تجاوزنا هذه الحلقة الضيقة من تلاميذه إلى أولئك الذين تتلمذوا عليه من خلال كتبه وتعاليمه، فقد تجاوز "ابن رشد" حدود الزمان والمكان في ذلك، وترك آثارًا كبيرة في النهضة الفكرية والثقافية الأوروبية تستحق الدراسة، خاصة بعد أن ترجمت معظم مؤلفاته إلى اللاتينية والعبرية، وتكونت بفضل فلسفته مدرسة رشدية في أوروبا، كانت من أسباب ظهور عصر التنوير الأوروبي، ويذكر أحد الباحثين المعاصرين أنه إذا استثنينا أرسطو، صح القول إنه لم يكتب لأي فيلسوف قط أن يلعب الدور الذي لعبه ابن رشد في الأوساط الفلسفية واللاهوتية في الغرب اللاتيني، خلال القرن الثالث عشر، العصر الذهبي في تاريخ الفلسفة المدرسية" اللاتينية Scholasstique[٤٢].

فبينما عرف أرسطو عند المدرسيين باسم الحكيم أو "الفيلسوف Philosoprus" عرف ابن رشد "بالشارح Commentator" لما كان لشروحه على أرسطو خاصة من شأن في ترويج فلسفة المعلم الأول في الأوساط الفلسفية اللاتينية في حِقبة كان الغرب اللاتيني يكاد يكون جاهلاً بآثار أرسطو الفلسفية جهلاً تامًا.

هذا فضلا عن مجهود ابن رشد العلمي الضخم لتطهير الأرسطية من كل تأليهات الحالمين من الصوفية وفلاسفة الأفلاطونية الجديدة، مما جعل الأوروبيين يصلون إلى صورة صحيحة وحقيقية عن فلسفة أرسطو، وكان لهذه النزعة الطبيعية عند ابن رشد الفضل في نجاح أرسطو في أوروبا في فترة نشطت فيها الدعوة في انفصال العلم عن اللاهوت، ولربما في ذلك سر نجاح ابن رشد في استيعاب الثقافة العربية أكثر من سابقيه ومعاصريه.

---

(٣٨) النباهي: المرقبة العليا، ص١١١.

(٣٩) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء. ص٥٣٣.

(٤٠) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء. ص٥٣٢.

(٤١) ابن الآبار: التكملة. جـ٢. ص٥٥٤.

(٤٢) ماجد فخري: ابن رشد. ص١٣٨. بيروت. الطبعة الثانية. عام ١٩٨٢.

ولذلك يرى مثلاً المستشرق "أرنا لديز" في "فصل المقال" لابن رشد منهجية الفخر الإسلامي، ويرى أنـه يمكن اعتباره المرجع الرئيسي لفهم تفكير هذا الفيلسوف الكبير؛ حيث شمل جميع أسـاليب العلـوم الدينيـة الإسلامية: النحوية، والفقهية، والتفسير، والكلام، ورواية الحديث، وكان ابن رشد عالمًا متضلعًا في كل هـذه المجالات[٤٣].

وقد صدق مؤرخ العلم المعروف "جورج سارتون" في كتابه "المدخل إلى تاريخ العلوم" عندما قال بأن ابن رشد: أثر بفلسفته أكثر من أرسطو نفسه. ودون ريب.. فإن ابن رشد هو مؤسس الفكر الحر؛ فقد فتح أمـام علماء أوروبا، البحث والمناقشة على مصاريعها؛ لذا فإنه أخرجها من ظلمات التقليد إلى نور العقل والتفكير".

كما أضاف "رام لاندو" في كتابه "مآثر العرب في النهضة الأوروبية" أن الفلاسفة الغـربيين لا يمكـن أن يصلوا إلى مستواهم الذي نراه اليوم، لو لم يحصلوا على نتائج بحوث ابن رشد في الفلسفة، وقد نعت "دانتي" في "الكوميديا الإلهية" ابن رشد بأنه "شارح ومفسر لأرسطو" وإلى الفكرة نفسها ذهب "دي بور" حين يقـول: "ويشبه أن يكون قد قدر لفلسفة المسلمين أن تصل - في شخص ابن رشد - إلى فهم فلسفة أرسطو، ثم تفنى بعد بلوغ هاته الغاية"[٤٤].

ويقول "بريهى" في تاريخ الفلسفة: "إن ابن رشد القرطبي يسند لنفسه - قبل كل شيء - مهمـة توضـيح المعنى الحقيقي الذي أراده أرسطوطاليس، وتصحيح ما حرفه شراحه"[٤٥].

ويقول "ريفو" في كتابه "تاريخ الفلسفة": "إن ابن رشد شارح منهاجي ودقيق لأرسطو، ويستحق كل تنويه، سيما إذا علمنا أنه كان يجهل اليونانية والسريانية واللاتينية، ويشتغل بنصوص مترجمة رديئة إلـى العربيـة وبعيدة عن الأصل"[٤٦].

ورغم أهمية كل ما قيل من قِبل هؤلاء المفكرين الغربيين، إلا أننا سنثبت أن ابن رشد كان فيلسوفا أكثـر عمقًا من كل هذا، وأثبت أصالة فكرية وفلسفية، تتجلى بوضوح في فلسفة إسلامية خالصة ذات رؤية عقليـة محددة المعالم، فضلا عن كونه الشارح الأكبر لأرسطو في العصور الوسطى، ويتجلى هـذا فـي مؤلفاتـه الخاصة. كما يتبدى من خلال شروحه على مؤلفات أرسطو وغيره من مفكري اليونان.

---

[٤٣] سلفادور غوميث نوغاليس: ابن رشد والموسوعة الفلسفية العربية. ص ٣٣٨ ندوة ابن رشد بالمغرب. بيروت سنة ١٩٨١.

[٤٤] دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة. ص٣٨٥. القاهرة عام ١٩٥٧.

[٤٥] انظر E. Breier: Histoire de La Plilosophi ١-٦٢٢

[٤٦] انظر A.Rivaud: Histoire de La Pililosophi ١١-٤٣.

(٧) مؤلفات ابن رشد

يمكن معرفة ثبت مؤلفات ابن رشد بالرجوع إلى ابن أبي أصيبعة الذي ذكر أغلب مصنفاته وما شرحه أو لخصه من كتب فلاسفة اليونان وخاصة أرسطو، وقد قام الأب جورج شحاتة قنواتي بدراسة ببليوغرافية لهذه المصنفات في المؤتمر الفلسفي الذي انعقد بالجزائر في الذكرى المئوية الثامنة لابن رشد عام ١٩٧٨، ولكن إتمامًا للفائدة نذكر هذه المؤلفات عن طريق دراسة جيدة لباحث معاصر يورد فيها أهم المؤلفات مشفوعة ببيانات دقيقة عن النشر وسنته ومكان الطبع للمؤلفات المطبوعة والحديثة(٤٧).

أولا: في الفلسفة والعلوم الإلهية:

١- تفسير ما بعد الطبيعة: نشره الأب موريس بويج، بيروت من عام ٣٨-١٩٥٢م.

٢- تعليق على برهان الحكيم.

٣- تعليق المقالة السابعة والثامنة من السماع الطبيعي.

٤- تعليق على أول برهان أبي نصر.

٥- تلخيص الآثار العلوية: منه نسخة بدار الكتب المصرية، ونسخة مطبوعة بحيدر أباد بالهند عام ١٩٤٧.

٦- تلخيص الحس والمحسوس: حققه د. عبد الرحمن بدوي بالقاهرة ضمن مجموعة عام ١٩٥٤.

٧- تلخيص الخطابة: طبع بمصر عام ١٩١١، وطبعه د. بدوي عام ١٩٦٠، و د. محمد سليم ١٩٦٧.

٨- تلخيص السماع الطبيعي: له نسخة خطية بدار الكتب المصرية، وطبعة بحيدر أباد بالهند ١٩٤٧.

٩- تلخيص شرح أبي نصر.

١٠- تلخيص كتاب السماء والعالم: نسخة خطية بدار الكتب المصرية، وطبعة بحيدر أباد بالهند ١٩٤٧.

١١- تلخيص كتاب العبارة: نسخة خطية بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة.

١٢- تلخيص كتاب القياس: نسخة خطية بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة.

١٣- تلخيص كتاب المقولات: نسخة خطية بدار الكتب المصرية ونشره الأب بويج في بيروت عام ١٩٣٢.

١٤- تلخيص كتاب الأخلاق.

---

(٤٧) د. محمد عمارة: المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد. ص٩٩ إلى ١٠٦. دار المعارف. سنة ١٩٧١.

١٥- تلخيص كتاب أرسطو في المنطق.

١٦- تلخيص كتاب البرهان: نسخة خطية بدار الكتب المصرية.

١٧- تلخيص كتاب نقولاس.

١٨- تلخيص كتاب النفس: نسخة خطية بدار الكتب المصرية، ونُشر في حيدر أباد عام ١٩٤٧ ضِمن مجموعة (رسائل ابن رشد) كما نشر في القاهرة عام ١٩٥٠ بتحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني ضمن مجموعة.

١٩- تلخيص كتاب الكون والفساد: نسخة خطية بدار الكتب المصرية. ونُشر بالهند عام ١٩٤٧.

٢٠- تلخيص ما بعد الطبيعة: نسخة خطية بدار الكتب المصرية وطبع بالهند عام ١٩٤٧. وفي مدريد عام ١٩١٩. وبالقاهرة بتحقيق د. عثمان أمين عام ١٩٥٨.

٢١- تلخيص مدخل فورفريوس.

٢٢- تهافت التهافت: طبع في القاهرة عدة طبعات عام ١٨٨٤، ١٩٠١، ١٩٠٣، وحققه ونشره في بيروت الأب بويج عام ١٩٣٠. كما طُبع بالقاهرة مؤرخا بدار المعارف.

٢٣- جوامع الخطابة والشعر.

٢٤- جوامع الحس والمحسوس والذكر والتذكر والنوم واليقظة والأحلام وتعبير الرؤيا.

٢٥- جوامع السماع الطبيعي.

٢٦- جوامع في الفلسفة.

٢٧- جوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات والإلهيات.

٢٨- جوامع ما بعد الطبيعة: نَشر نصه العربي مع ترجمة إسبانية كرولس كويروس في مدريد عام ١٩١٠.

٢٩- رسالة الاتصال: نشرها د. أحمد فؤاد الأهواني بالقاهرة، ضِمن مجموعة عام ١٩٥٠.

٣٠- رسالة التوحيد والفلسفة: نشرها المستشرق الألماني موللر في ميونخ عام ١٨٧٠م.

٣١- شرح جمهورية أفلاطون: نشره مع ترجمة إنجليزية روزنتال في كمبردج عام ١٩٥٦.

٣٢- شرح رسالة اتصال العقل بالإنسان: نشرها بالقاهرة د. أحمد فؤاد الأهواني ١٩٥٠.

٣٣- شرح السماء والعالم.

٣٤- شرح السماع الطبيعي.

٣٥- شرح عقيدة الإمام المهدي (ابن تومرت).

٣٦- شرح كتاب البرهان.

٣٧- شرح كتاب القياس.

٣٨- شرح كتاب النفس.

٣٩- شرح ما بعد الطبيعة.

٤٠- شرح مقالة الإسكندر في العقل.

٤١- ضميمة في العلم القديم: نشرها موللر في ميونخ عام ١٨٥٩. ونشرت بمصر وحققها الباحث محمد عمارة مع كتاب "فصل المقال" بدار المعارف. عام ١٩٧٢.

٤٢- فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال: نشرها الباحـث د. محمـد عمـارة بـدار المعارف ١٩٧٢.

٤٣- في الجرم السماوي.

٤٤- كتاب التحصيل.

٤٥- كتاب جوامع سياسة أفلاطون وهو موجود في ترجمته العبرية.

٤٦- كتاب الحيوان.

٤٧- كتاب الضروري في المنطق.

٤٨- كتاب في الفحص هل يمكن العقل الذي فينا وهو المسمى بالهيولاني أن يعقل الصور المفارقة وقد نشره د. أحمد فؤاد الأهواني بالقاهرة ١٩٥٠م.

٤٩- كتاب في الفحص عن مسائلَ وقعت في العلم الإلهي في كتاب الشفاء لابن سينا.

٥٠- كتاب في ما خالف أبو نصر لأرسطو في كتاب البرهان.

٥١- كتاب المقدمات.

٥٢- كتاب النفس: نشره بالقاهرة الأهواني عام ١٩٥٠م.

٥٣- كلام على قول أبي نصر في المدخل والجنس والفصل يشتركان.

٥٤- كلام على مسائل من السماء والعالم.

٥٥- كلام له على الحيوان.

٥٦- كلام له على المحرك الأول.

٥٧- كلام له على حركة الجرم السماوي.

٥٨- كلام له آخر عليه أيضًا (أي على الجرم السماوي).

٥٩- كلام له على رؤية الجرم الثابت بأدوار.

٦٠- كيفية وجود العالم في القدم والحدوث.

٦١- ما يحتاج إليه من كتاب أقليدنو. هكذا جاء العنوان بمخطوطة الأسكوريال.

٦٢- مختصر كتاب المستصفى للغزالي.

٦٣- مختصر المجسطي.

٦٤- مسألة في علم النفس، سئل عنها فأجاب فيها.

٦٥- مسألة في الزمان.

٦٦- مسائل في الحكمة.

٦٧- مسائل في المنطق.

٦٨- المسائل الطبولية.

٦٩- المسائل على كتاب النفس.

٧٠- المسائل المهمة على كتاب البرهان.

٧١- مقالة في العقل.

٧٢- مقالة في البذور والزروع.

٧٣- مقالة في علم النفس.

٧٤- مقالة أخرى في علم النفس أيضًا.

٧٥- مقالة في القياس، وتُسمى المقالة الأولى من القياس الحكيم.

٧٦- مقالة في المِزاج المعتدِل.

٧٧- مقالة في اتصال العقل المفارق بالإنسان.

٧٨- مقالة ثانية في اتصال العقل المفارق بالإنسان.

٧٩- مقالة في التعريف بجهة نظر أبي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق.

٨٠- مقالة في جوهر الملك.

٨١- مقالة في نسخ شبهة من اعترض على الحكيم وبرهانه في وجود المادة الأولى.

٨٢- مقالة في الرد على ابن سينا في تقسيمه.

٨٣- مقالة في حركة الفلك.

٨٤- مقالة في القياس الشرطي.

٨٥- مقالة في الجرم السماوي.

٨٦- مقالة في المقول على الكل.

٨٧- مقالة في المقدمة المطلقة.

٨٨- مقالة في أن ما يعتقده المشاءون من أهل ملتنا في كيفية وجود العالم، متقارب في المعنى.

٨٩- مقالة في وجود المادة الأولى.

٩٠- مقالة في الوجود السرمدي والوجود الزماني.

٩١- مقالة في كيفية دخوله في الأمور.. جل من علوم الإمام.

٩٢- مناهج الأدلة في عقائد الملة: نشره مولر في ميونخ عام ١٨٥٩ ونشر بالإسبانية عام ١٨٧٥ ونشره بمصر بتحقيق د. محمود قاسم عام ١٩٥٥م.

ثانيا: في الفقه:

٩٣- كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد: طُبع في "إستيبول" عام ١٩١٥. وفي القـاهرة طبعـات عدة منها طبعة في جزأين عام ١٩٦٦.

ثالثًا: في الطب:

٩٤- تلخيص الأعضاء الألمة.

٩٥- تلخيص أول كتاب الأدوية المفردة لجالينوس.

٩٦- تلخيص الأسطقسات لجالينوس.

٩٧- تلخيص العلل والأعراض لجالينوس.

٩٨- تلخيص القوى الطبيعية لجالينوس.

٩٩- تلخيص كتاب الحميات لجالينوس.

١٠٠- تلخيص كتاب المزاج لجالينوس.

١٠١- تلخيص النص الثاني من كتاب حياة البرء لجالينوس.

١٠٢- شرح أُرجوزة ابن سينا في الطب: نسخة بدار الكتب المصرية وبمكتبات الأسكوريال وليدِن.

١٠٣- شرح كتاب الأسطقسات لجالينوس.

١٠٤- الو.. في الطب: في مخطوطة الأسكوريال "خرم" ذهب ببعض كلمات العنوان.

١٠٥- كتاب التعرف لجالينوس.

١٠٦- كتاب الحميات.

١٠٧- كتاب العلل والأعراض لجالينوس.

١٠٨- كتاب القوى الطبيعية لجالينوس.

١٠٩- كتاب الكليات: نُشر بالبندقية باللاتيني عام ١٤٨٣. ونشر عام ١٩٥٠ بمدينة تطوان بالتصوير الشمسي عن النسخة العربية "ألفريد البستاني".

١١٠- كلام على مسائل من العلل والأعراض.

١١١- مراجعات ومباحثات بين أبي بكر بن طُفيل وابن رشد في رسمه للدواء.

١١٢- مسألة في نوائب الحمى.

١١٣- مقالة في المِزاج.

١١٤- مقالة في حميات العفن.

١١٥- مقالة في الترياق.

رابعا: في اللغة والأدب:

١١٦- تلخيص كتاب الشعر: نُشر في البندقية باللاتينية عام ١٤٨١م ثم بواسطة "فوسطو لاسـينيو" عام ١٨٧٣م بمدينة "فلورنسا" بالعربي والعبري، ثم نشره د. عبد الرحمن بـدوي بالقـاهرة ضمن مجموعة عام ١٩٥٣.

١١٧- الضروري في النحو.

١١٨- كلام على الكلمة والاسم المشتق.

الفصل الثاني

ابن رشد والفلسفة

١- الأفكار الموجهة عند ابن رشد.

٢- علاقة ابن رشد بفلاسفة الإسلام.

٣- رأي ابن رشد في الفلسفة.

٤- صلة الحكمة بالشريعة.

(١) الأفكار الموجهة عند ابن رشد

وإذا أردنا أن نعرف - بادئ ذي بدء - الأفكار الموجهة عند ابن رشد، أو الأفكار الأساسية التي توجه فلسفته أو التي تمثل مرتكزات أساسية في فكره وثقافته؛ فنجد أنها تمثل ثلاثة أفكار رئيسية، أو ثلاثة أضلاع في مثلث واحد، لا يستغني فيه هذا المثلث عن أحد أضلاعه، وإلا فقد معناه وهويته.

١- البحث عن الحقيقة:

وهذا الثالوث من الأفكار الموجهة نجد بعضها يمثل القاعدة أو الوسائل، وبعضها يمثل المنطلقات أو الغايات، وهذه الأخيرة تتمثل عنده في السعي نحو الحقيقة وإدراكها، وهو ما نجده يسعى إليه في كل شروحه وتحليلاته لمؤلفات اليونان عامة، وأرسطو خاصة، ونتبينه في وضوح في مؤلفاته الخاصة بالمنهج؛ كالكشف عن مناهج الأدلة، وفصل المقال.

كان ابن رشد يرى في الحقيقة ضالة يتوق إليها الإنسان بطبيعته، وهي قيمة يمكننا أن نعثر عليها إذا بحثنا عنها، وسلكنا الطريق الصحيح إليها.

ولهذا نجده يقول في تفسيره لما وراء الطبيعة: "من المعروف بنفسه عند جميع الناس أن ها هنا سبيلا تفضي بنا إلى الحق، وأن إدراك الحق ليس يمتنع علينا في أكثر الأشياء والدليل على ذلك أننا نعتقد - اعتقاد يقين - أننا قد وقفنا على الحق في كثير من الأشياء.

وهذا يقع به اليقين لمن زاول علوم اليقين. ومن الدليل أيضًا على ذلك، ما نحن عليه من التشوق إلى معرفة الحق، فإنه لو كان إدراك الحق ممتنعًا لكان الشوق باطلاً، ومن المعترف به أنه ليس ها هنا شيء يكون في أصل الجبلة والخلقة، وهو باطل"[٤٨].

ومن هذا يتبين أن الحقيقة لها وجود قائم، ولنا السبيل الذي يفضي بنا إليها في نظر ابن رشد، ودليله على ما يقوله: "ما نقف عليه من الحق في كثير من الأشياء أولا، وتشوقنا إليها ثانيا. فتشوقنا إليها دليل على وجودها؛ لأنه لا يمكن، وهو في أصل الجبلة والخلقة أن يكون باطلا. ولكونه بهذه الصفة؛ فإنه يمكننا أن نعتبر طلب الحقيقة والبحث عنها أمرين طبيعيين مرتبطين بطبيعة الفطرة الإنسانية، وليسا أمرين تمتاز بهما لدى ابن رشد طائفة خاصة من الناس؛ فأمثال الغزلي من المتعطشين إليها وأمثال ديكارت، ممن يشعرون شعروا مؤلمًا بحرمانهم منها يطلبونها، ويطلبها كذلك كل إنسان وصل إلى الإدراك الكامل لوظيفته الأساسية في الوجود، ووعى إلى أهمية تحقيقه لوظيفته الأساسية هذه، وهي معرفة الله تعالى، ومعرفة سائر الموجودات على ما هي عليه، وكذلك معرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي.

---

[٤٨] ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. جـ١. ص٥ الطبعة الأولى بيروت. عام ١٩٦٧.

وهذه المعرفة الشاملة هي الوظيفة الأساسية – في نظر ابن رشد- التي يقوم بها الإنسان الكامل الذي يهمه أمر وجوده، ويحاول بواسطة عقله أن يعرف حقيقته؛ ليخرج من الظلمات التي تُحيط به وتقيده إلى النور الذي يطلق سراحه. فهذه المعرفة هي علامة يقظته، ووسيلته إلى إثبات نفسه كإنسان مسئول، يعنيه أن تكون آراؤه صحيحة، ومواقفه واعية، وأعماله على بصيرة، وغاياته سامية تتفق وتنسجم مع غايات الوجود.

٢- العقل كمعيار أقصى:

أما الضلع الثاني من ثالث الأفكار الموجهة؛ فهو "العقل"؛ فابن رشد يسعى إلى إدراك الحقيقة التي يصبو إليها ويجد دوافعها كامنة في ذاته بالعقل، وبالعقل وحده؛ حيث يعتبره وسيلة المفكر الوحيدة والصحيحة لإدراك الحقيقة إدراكًا إنسانيا، يعتمد على قدرات الإنسان وخصيصته الأساسية، والتي بها فضل على سائر المخلوقات.

فابن رشد يرى أن الإنسان قد أعطى العقل أداة لالتقاط الحقيقة والبحث عنها، ووسيلة لفهمها والبلوغ إليها. ومن الخطأ الذي لا تُقدر عواقبه الوخيمة أن نعرض عنه؛ لأنه الوسيلة الوحيدة التي ندرك بها حقائق الدين وحقائق الطبيعة، ندرك بها عالم الألوهية، وعالم الكون، بل هو الوسيلة التي ندرك بها أسمى سعادة يمكننا الحصول عليها، زيادة على كونه المميز لنا عما سوانا من الكائنات.

فالعقل وسيلتنا إلى حقائق الدين؛ لأنه يداخل كل شريعة كانت بالوحي في نظر ابن رشد ولولاه لما استطعنا أن نؤمن بها؛ لأنه هو الذي يحملنا في النهاية على قبولها أو رفضها طبقًا لما ندركه منها، وتبعًا لحظنا منه[٤٩].

وهو وسيلتنا إلى الحقائق الطبيعية؛ لأنه هو الذي ندرك به الموجودات التي تحيطُ بنا بأسبابها الفاعلة، وبأسبابها الذاتية، ولولاه لما كان لنا حد، ولا برهان ولا علم حقيقي[٥٠].

وهو وسيلتنا التي تصل بها نفوسنا إلى معرفة ذواتها. وذلك حين يصل إلى إدراك نفسه، ويصير العالم والمعلوم بالنسبة إليه شيئا واحدًا. ولولاه لما كان لنا علم بوجودنا وما نصبو إليه من سعادة وكمال[51].

إن العقل هو الطريق إلى المعرفة، والهداية والكمال في نظر ابن رشد؛ ولهذا يدافع عنه بالطرق المختلفة، ويقضي على كل عدول عنه، وكل استعمال سيئ لمناهجه، وباسمه سيرد العادية عن الفلاسفة حين ينقد "تهافت" الغزالي، وباسمه سينقد المتكلمين عموما والأشاعرة خصوصا؛ لأن رؤية العقل وهداه في نظره هي الحافظة من الضلال، وهي الملجأ الأخير الذي يلجأ إليه الإنسان في رحلة البحث عن الحقيقة، ومن هنا سنجده يرفض نظرية أهل الظاهر الذين يقولون بأن معرفة ا لا سبيل لها إلا بالوحي، ويحرمون استخدام العقل في إثبات أمور الدين.

---

[٤٩] ابن رشد: تهافت التهافت. جـ٢. ص٨٦٩. الطبعة الأولى. دار المعارف القاهرة. عام ١٩٦٥.

[٥٠] ابن رشد: تهافت التهافت. جـ٢. ص٧٨١ وما بعدها.

[51] د. محمود قاسم: في النفس والعقل. ص٣٠٤. الطبعة الثانية. القاهرة. عام ١٩٦٢.

ويرفض نظرية الصوفية الذين يرون أن معرفة ا تحصل للإنسان بنوع من الكشف الإلهـي، ويـرفض طرق الأشعرية الذين تمدون على الجدل لا على البرهان في الدليل على العقائد الدينية[٥٢].

وابن رشد - إذ يرفض هذه الأمور وغيرها باسم العقل، على ما سنعرف بعد قليل، لا ينسى أن يثبت حقه في الحكم على كل قضية يمكنه البت فيها؛ لأنه ذو إمكانات تمتد إذا لم تقف أمامه العوائق إلى كـل شـيء، سوى الأمور التي يختص بها "الوحي" بالإخبار عنها. وهي أمور ليس من طبيعته أن يدركها، خاصة وابـن رشد يفرق ويدعو إلى التفريق بحسم بين عالم الأمر وعالم الخلق، عالم الألوهية، وعالم الملك – ولذلك فعجز العقل عن إدراك الألوهية في ذاتها مطلق، وأما عجزه عن إدراك يرها؛ فإنه قد يكون ولكن لسبب في أصـل الفطرة أو لأمر عارض من خارج مثل التعصب إلى مذهب، أو عدم التعلم، أو التوجيه الفاسـد، والطريقـة السيئة أو أتباع منهاج غير سوي[٥٣].

فابن رشد يعطي العقل، كما نرى، المقام الجدير به في البحث عن الحقيقة، ولكنه يبعده عن النظـر فـي الأمور التي تتجاوز مداركه (المغيبات) ولهذا نجده يدعو إلى التفرقة في مسائل الاعتقاد بين ما هـو لعـالم الأمر، وما هو لعالم الشهادة، وعدم قياس الأول منهما على الثاني[٥٤].

ولذلك فابن رشد فيلسوف عقلي يعتمد على العقل في الإدلاء بآرائه، ولا يعول إلا عليه، بل يمنحه سـلطة مطلقة ويرى أنه يجب عليه وعلى كل إنسان أن يخضع لها دون خوف أو وجل، ولكنه مع ذلك فيلسوف بعيد عن كل تهور عقلاني؛ لأنه يعرف عن إيمان راسخ أن العقل الذي له حدود معلومة لا يستطيع تجاوزها فيما يختص بالألوهية، أما ما عدا ذلك فالعقل هو الهبة التي ميزنا ا بها، وجعلنا بسببها خلفاء له فـي الأرض، وأهلا لتكليفه وتحقيق العبودية له.

٣- الفلسفة كمنهج:

أما الفكرة الموجهة الثالثة في الثالوث الفكري الرشدي، والتي يتوسل بها ابن رشد إلـى إدراك الحقيقيـة؛ فهي فكرة يمكننا الآن إدراكها للوهلة الأولى، خاصة وأنه مفكر يستند إلى العقل في إدراك الحقيقـة، جـاعلا منه معيارًا أقصى في الاحتكام إليه، وهي "الفلسفة"، فالفلسفة هي الوليد الشرعي للعقل، وهي ربيبة العقل على مر العصور؛ لذلك يتخذ ابن رشد منها منهجًا وأسلوبًا يعرج به إلى معرفة الحق والحقيقة.

وهذه الركيزة الثالثة من ركائز تفكيره، والتي تمثل محور اهتمامه الأول لم يكن من السهل اسـتخدامها أو تعاطيها في عصر ابن رشد وبيئته؛ فالمجتمع الإسلامي ليس هو المجتمع الإغريقي؛ فهو لا يواجه الفلسفة مع استعداد لتقبلها؛ لأنه مملوء فكريًا وشعوريا بفلسفته الفائضة من العقيدة الإسلامية. فكان لا بـد مـن التفـرغ الذاتي لاستيعاب الفلسفة بمذاهبها المتضاربة، وهذا ليس من الممكن الحصول عليه بصورة كافية في مجتمـع

---

(٥٢) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة. ص١٣٣. تحقيق د. محمود قاسم. الطبعة الثانية. القاهرة. سنة ١٩٦٤.

(٥٣) ابن رشد: تهافت التهافت، جـ١. ص٤١٠ وما بعدها.

(٥٤) د. محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية. ص٥٨.

متشبع بعقيدة دينية مثل المجتمع الأندلسي، وخاصة في عصر كان للفقهاء وتعصبهم فيه نفوذ كبير كما مـر؛ ولذلك فإن الفلسفة، على الرغم من وجودها منذ قرون بالمجتمع الإسلامي؛ ظلت تحمل دائمًا طـابع الشـيء الغربي المستورد، الذي لا تدعو الضرورة إلى إدماجه في تكوين المثقف أو العالم المسلم(٥٥).

ويكفي أن نتذكر هنا كيف اضطر ابن رشد إلى إنكار تعاطيه إلى الفلسفة، حينما سأله الخليفة الموحدي أبو يعقوب يوسف أول مرة عن هذا الموضوع، ولم يصارحه ويبين له الحقيقة حتى طمأنه الآخر وأعطاه الدليل على أنه يتعاطى هو أيضًا الفلسفة، وإذا كان الخليفةُ نفسه يتستر في دراسته للفلسفة واهتمامه بها؛ فهذا وحده يبين مقدار الغُربة التي كانت تعانيها الفلسفة في المجتمع الإسلامي(٥٦).

وهذا يعرفنا مدى الصعوبة والمشقة التي تحملها ابن رشد باشتغاله بالفلسفة، واتخاذها أداةً أو وسـيلة لبلوغ الحقيقة. وابن طفيل صديق ابن رشد، والذي كان يعيش في كنف الخليفة نفسـه، ويحظـى بعطفـه وتقديره يوضح لنا ذلك في مقدمة كتابه أو قصته "حي بن يقظان" حينما يجيب عن سؤال من سجله قائلا:

"والغرض الثاني من الغرضين اللذين قلنا إن سؤالك لن يتعدى أحدهما هو أن تبتغي التعريف بهذا الأمـر على طريقة أهل النظر، وهذا.. شيء لا يحتمل أن يوضع في الكتب وتتصرف به العبارات. ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر، ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه؛ لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسـير منـه إلا الفرد بعد الفرد. ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس إلا رمزًا، فإن الملة الحنفية والشريعة المحمدية، قد منعتنا من الخوض فيه، وحذرتنا عنه"(٥٧).

(٥٥) انظر محمد أركون في "الحدث القرآني، بالإضافة إلى كتابه.La Pensee Arabe Col. que. Suije.

(٥٦) المراكشي: المعجب. ص٢٤٢.

(٥٧) ابن طفيل: رسالة حي بن يقظان. دار المعارف. ص٦١.

(٢) علاقة ابن رشد بفلاسفة الإسلام

امتاز ابن رشد عن غيره من علماء عصره بمقدرته على النقد البناء. فنجد كثيرًا من جوانب فكره وفلسفته يقصره على الجانب النقدي؛ مما يدل دلالة واضحة على أنه صاحب رؤية فلسفية نقدية متميزة، تقـوم فـي أساسها على الهدم والإزالة قبل البناء، جاعلا من ذلك الهدم نوعًا من التطهير الفكري والفلسفي؛ حتى يكتسب البناء أساسًا ثابتًا وراسخًا من المفاهيم والأفكار الممحصة، التي أُعيد النظر فيها، وخضعت لمنهج دقيق مـن الفحص الترتيب.

ولذلك نجد أهم مؤلفاته الخاصة في النقد الفلسفي متخذًا من ذلك أسلوبًا ومنهجًا، ولا أدل على ذلـك مـن كتابه "تهافت التهافت" الذي رد فيه على الإمام الغزالي، وخاصة في كثير من الآراء والأفكار التي كفر فيهـا الغزالي فلاسفة الإسلام؛ كالفارابي وابن سينا، وفلاسفة اليونان كأرسطو. وهو في هذا الكتاب يرد على كـل المسائل والإشكالات، ويأتي ببراهين في مقابل براهين الغزالي، مقدمًا منهجًا نقديًا قويا لمواجهة هذا العملاق الإسلامي الذي حاول أن يهدم معبد الفلاسفة ويقوضه على رءوسهم.

وكذلك كتابيه "فصل المقال" و "كشف مناهج الأدلة" يعول فيهما على الجانب النقدي، متخـذًا مـن النقـد العلمي والفلسفي أسلوبًا ومنهجًا في البناء الفلسفي؛ فنجده يهاجم المعتزلة والأشـاعرة والصـوفية، ومعظـم المتكلمين الذين بنوا نظرياتهم وأفكارهم على مقدمات مشورة وأقاويل شعرية مستحسنة. لا يرتضيها ابن رشد بديلاً عن منهج العقل الصارم وبرهانه الثابت، وهو دائمًا يقدم البديل؛ فلا يقصد الهدم لذات الهدم، بل الهـدم من أجل البناء.

وهذا الجانب النقدي نجده أيضًا يتخلل شروحه وتلخيصاته لمؤلفات أرسطو؛ فهو يعرج بين الحين والآخر ناقدًا هذه الفكرة أو تلك، مقوضًا ذلك البناء الفكري الذي لا يصمد لتمحيص النقـد الفلسـفي؛ سـواء عنـد المتكلمين والفلاسفة في عصره، أو عند سابقيه من مفكري اليونان وأساطين الفلسفة قبل زمانه.

وعلى سبيل المثال.. فقد كان من أوائل من انتقدوا إنتاج بطليموس في علم الفلك، وقـد تبنـى أفكـاره الفلسفية والفلكية الكثير من العلماء الذين أتوا بعده، وألفت عنه العديد من المؤلفات في هذا الصـدد ممـا دفع "خ. هي" في كتابه: "قصة عباقرة المسلمين" أن يقول:

"إن ابن رشد كان مخلصا للحق إلى أبعد الحدود، يعمل ويسعى إلى الوصول إلى الحقيقة والأخذ بها. كما كان يشجع الأخذ بالرأي الصحيح"[٥٨].

ومن هنا يدين ابن رشد للحق وللحقيقة، بغض النظر عن قائلها أو عمن صدرت عنه تلك الحقيقة؛ فالولاء في نظره ليس للأشخاص، ولكن للحق في ذاته؛ سواء ورد هذا الحق على لسان الصديق أو لسـان العـدو؛ فالحق والحقيقة يحمل دلالة صدقه وبرهان صحته في ذاته بغض النظر عن قائله أو مقرره، وفي كتاب ابـن رشد "فصل المقال" نجد تأكيدا لهذا القول عنده إذ يقول:

---

[٥٨] د. نبيل الشهابي: النظام الفلكي الرشدي والبيئة الفكرية. ص٢٩١-٣٠٩ ندوة ابن رشد بالمغرب. بيروت. سنة ١٩٨١.

"يجب علينا إذا ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة؛ نظرًا في الموجودات، واعتبارًا لها بحسب ما اقتضـته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم. فما كان منها موافقًا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه. وما كان غير موافق للحق نبنها عليه وحذرنا منه وعذرناهم".

ولذلك لا يجد ابن رشد غضاضة من الاستعانة بالفكر الصحيح في نفسه مما يرد عنـد الأمـم السـابقة كالإغريق ما دام صحيحا ويحمل دلالة صدقه؛ فالإنسان في رحلته إلى الحقيقة لا يمكنـه أن يبـدأ مـن لا شيء. بل عليه أن يبني نسقه الفكري مستعينًا في ذلك بما وصلت إليه الإنسـانية مـن حقـائق وأفكـار ونظريات، طالما خضعت هذه الأفكار والنظريات للنقد والتمحيص الدقيق؛ ولذلك يقول ابن رشد في "فصـل المقال":

"وعلينا أن نستعين على ما نحن في سبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء أكان ذلك الغير مشاركًا لنـا في الملة أم غير مشارك". وهذا راجع في نظره إلى أن "الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر فـي صـحة التذكية كونُها آلة المشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة"؛ أي أن العقل والبرهان هنا هو المحك والمعتبر، بغض النظر عن معتقد أو ديانة ذلك المقرر لتلك الحقيقة.

ومن هنا قد نجد ابن رشد يقرر كثيرًا من الحقائق الفلسفية والكونية التي ترد عن أرسطو مثلاً بينما نجـده يرفض كثيرًا من الأفكار والنظريات التي تأتي عن فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا، واضعًا في الاعتبار أن ولاء المفكر أو الفيلسوف ينبغي أن يكون للحقيقة في ذاتها بغض النظر عن أي اعتبار آخر.

فإذا أردنا على ضوء هذا المعيار أن نعرف موقفه بإيجاز من كل فلاسفة الإسلام البارزين؛ فسنجد أن ابن رشد قد أخذ الكثير من العناصر الفلسفية من الفارابي، وخاصة من تعليقاتـه حـول المنطـق، فقـد لاحـظ "استينشيتدر" تأثير الفارابي (٢٥٩-٣٣٩هـ) في مؤلفات الفيلسوف القرطبي في المنطق. فإن ابن رشد يتناول كثيرًا من شروحاته، وفي بعض الأحيان يشرح حرفيًا مقتديا بشروح الفارابي.

وفي كتب الأخلاق لابن رشد نجد "المدينة الفاضلة" للفارابي تلعب دورًا هامًا، بيد أننا نجد أن ابن رشد لا يغفر للفارابي محاولته للتقريب بين أفلاطون وأرسطو، وأقصى ما بلغه هو تحويل براهين أرسطو الحاسـمة إلى محتملة؛ أعني بذلك أن كل محاولات الفارابي في نظر ابن رشد لتقريب أفلاطون من أرسطو أدت إلـى تضاءل فلسفة أرسطو؛ وذلك لأن ابن رشد كان مدركًا تماما لشُقة الخلاف الفلسفي الكبيـر والأساسـي بـين أفلاطون وأرسطو والذي يحول دون التقائهما؛ حيث يقف كل منهما على طرفي نقيض من الآخر.

أما موقف ابن رشد من ابن سينا (٣٧٠-٤٢٨هـ)، فربما كان هذا الأخير من بين الفلاسـفة المسـلمين الخاص أكثر من تعرض لهجوم ابن رشد، فإن أفلاطونيته الجديدة كانت باستمرار هدف هجومـه فـي كـل كتاباته.

ومن هنا يقول أحد المستشرقين: "لا أعلم كيف وجد من يؤكد أن ابن رشد هو الأصل لابن سينا، مع العلم بأن كل الرسائل التي هي أصلا سينائية تعرضت للهجوم والرفض من قبل ابن رشد. وأن خطأ ابن سينا الأساسي يتمثل في تزييف فكر أرسطو؛ فهو لم يحاول هدمه كما فعل الغزالي بل خلطه بالأفلاطونية الجديدة"[٥٩].

وهنا نذكر بإيجاز نظريات ابن سينا المرفوضة من قِبل ابن رشد، وسوف نوضح في فصول تالية اختلاف رؤية ابن رشد الفلسفية عن رؤية ابن سينا لاختلاف الموقف الفلسفي عند كل منهما، كما سنعرض بالتفصيل لبعض هذه الاختلافات المهمة، خاصة ما يتصل منها بالمحاور عند كل منهما.

في مجال الطبيعة نجد ابن رشد يرفض أن يكون الجسم هو الجوهر على شكل هيولي جسماني. أن التحديد –التعريف- الذي يقدمه ابن سينا للقوة والفعل، في نظر ابن رشد، متناقض، وكذلك يظهر التناقض في التعريف الذي يعطيه لدائرة أقليدس، كما يبدو أيضًا في أفكاره حول الاتحاد والتعدد، وفي أن الأجرام –الأجسام- السماوية لا تتمتع بأي اندفاع طبيعي غير حي.

وأيضًا يعارض ابن سينا في أن إثبات وجود ا لا يمكن الوصول إليه ببراهين فيزيائية، بل ببراهين ميتافيزيقية، وأن كل علم يفرض وجود موضوعه؛ ولذا فإن الميتافيزيقا تستلزم إثبات وجود موضوعها في عالم سابق، وكذلك فمن خاصة الفيزياء إثبات الوجود من المادة نفسها.

وكذلك، فإن ابن رشد لا يقر بأن تكون العلاقة بين الأجسام موضوعًا للميتافيزيقا. وأن الوجود والاتحاد هما عرض وماهية. ويرفض كذلك أن يكون للأفكار تأثير كوني أو أن العقول المفارقة مزودة بالخيال، وأن واهب الصور يعني رفض المسبب الطبيعي.

يقول ابن رشد أن تصنيف ابن سينا للموجودات بأنها: ضرورية بالذات، وممكنة بالذات وضرورية بغيرها، ما هي إلا تأكيدات بلاغية أو شعرية؛ حيث إن الممكن بالذات لا يمكن أن يتحول إلى ضروري بغيره.

وأخيرًا لا يقبل النظرية التي تتعلق بخلق هذا العالم في مكان ما من الفراغ اللانهائي أو نظرية الرجل السابح في الفراغ؛ لكي يؤكد وجود شيء طبيعته واضحة بذاتها، وهو ما سنعود إلى توضيحه بإسهاب حين نتناول تأسيس ابن رشد للمعرفة. وسيتضح لنا نقد ابن رشد لابن سينا بعد قليل حين نتعرض لنقده للمشائين العرب.

ولكن هناك مجالا عبر فيه ابن رشد عن تقديره الكبير لابن سينا، وأقصد بذلك مجال الطب، وأظهره بشكل فعلي عندما حقق وشرح كتابه الطبي "الأرجوزة في الطب".

أما الفيلسوف ابن مسرة، فلا توجد لدينا أية معلومات بأنه كان لابن رشد أي ذكر له.

---

[٥٩] سلفادور غوميث نوغاليس: ابن رشد والموسوعة الفلسفية. ص٣٧٠. ندوة ابن رشد بالمغرب. الطبعة الخامسة. بيروت. سنة ١٩٨١.

أما بالنسبة لابن حزم "٣٨٤-٤٥٦هـ) فقد ذكره بالتحديد في كتابه التهافت في ثلاثة مواضـع، وهـذا لا يعني أنه لم يذكره في مواضع أخرى، وقد عده من المتكلمين؛ ولذلك لم يكن موضع تقديره واهتمامه. ولكـن لا يزال الكثير من القول حول تأثير منطقه وطريقة أسلوبه العلمي في الأندلس.

أما فيما يتعلق بابن باجه (توفي ٥٣٣هـ/١١٣٨م) فقد ذكره بكثرة؛ لأنه في خط تفكيره، وقد علق علـى رسالة حول- الاتصال بالعقل الفعال - وكتابه حول "تدبير المتوحد" في مجال الميتافيزيقا بعـرض نظريتـه حول السعادة العليا للإنسان التي تعني التأمل العقلي المفارق، وهي ناتجة من فعل العقل النظري عندما يصل إلى تجرده الكامل. ومن هذا المسلك يصل ابن رشد إلى مدلول المعرفة الميتافيزيقية التي هي أقل بعدًا مـن التأمل الصوفي كما هو عند ابن باجه سالكًا إليها طريق البرهان دون الحدس الصوفي والعقلي على السواء.

أما علاقة ابن رشد بابن طفيل (٥٨١هـ/١١٨٤م) فقد كانت طيبة كما هو معروف؛ فهما معا اهتما بتوافق الشريعة والفلسفة، ومقارنة بين "حي بن يقظان" وكتب الكلام للفيلسوف القرطبي، وخاصـة كتـابي "فصـل المقال" و "مناهج الأدلة" تبين لنا تقاربًا مدهشًا، وإن اتخذ ابن طفيل أسلوب القصة والدراما، فإن ابـن رشـد يتخذ أسلوب العقل والبرهان، ولا ننسى أن ابن طفيل الذي أدخل ابن رشد إلى بلاط يوسف بن يعقوب، والذي كان المشجع الكبير للدراسات الفلسفية في الأندلس والمغرب، وهو الذي أشاد بابن رشد وعبر عن رغبته في معرفة حقيقة أرسطو، ومن يلخص له مؤلفاته، ومن هنا خرجت تلخيصات ابن رشد وشروحه.

(٣) رأي ابن رشد في الفلسفة

يفتتح ابن رشد كتابه: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" بالبحث عـن حكـم دراسـة الفلسفة وعلوم المنطقة، والتي هي مجال العقل وميدانه الخصيب، ويتساءل: هل النظر فيها وفي أمثالها مـن العلوم العقلية مباح بالشرع؟!

وقد أدرك أن الجواب عن مثل هذا السؤال يتوقف - بلا شك - على المعنى الذي تسـتخدم فيـه كلمـة "الفلسفة" للدلالة عليه، فإذا كانت الفلسفة تعني دراسة الموجودات واتخاذها دليلاً على صانعها وبارئهـا؛ لأن زيادة العلم بدقة الصنعة تدل على معرفة أدق بالصانع.

فلا شك أن هذا أمر يستحسنه الشرع، بل يدعو إلى الاشتغال به، فقد دعا الشرع إلى اعتبار الموجـودات بالعقل، وطلب معرفتها به، وهذا بين في غير ما آية من كتاب ا تعالى مثل قوله تعالى: ﴿**فَاعْتَبِرُوا يا أُولِي الأبصار**﴾ [٦٠] وقوله: ﴿**أَو لَم يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السماواتِ والأرض وما خَلَقَ ا مِن شَيءٍ**﴾ [٦١] وقوله: ﴿**أَفَلا يَنظُرُون إِلى الإِبلِ كَيفَ خُلِقَتْ وإِلى السماءِ كَيفَ رُفِعتْ**﴾ [٦٢]. إلى غير ذلك مـن الآيـات التـي لا تُحصى كثرةً.

وينتهي ابن رشد من هذا إلى وجوب النظر العقلي من قِبل الشرع؛ حيث نصت الآيـات السـابقة علـى ضرورة النظر وحثت على إعمال الفكر والعقل معًا في جميع الموجودات[٦٣].

وإذا كان القرآن الكريم يأمر بالنظر في الأشياء واعتبارها؛ فالمقصود باعتبار الأشياء هنا هـو اسـتخدام طريقة الاستنباط التي ينتقل فيها الفكر من قضايا معلومة إلى حقائقَ مجهولة؛ استنادًا إلـى اسـتقراء علمـي صحيح.

ومن هنا يرى ابن رشد ضرورة دراسة المنطق وأساليبه العلمية في البرهنة والاسـتنباط؛ حيـث يعتبـر الاستنباط أو البرهان العقلي أرقى أنواع الاستدلال؛ ولذلك فإذا أردنا أن نتمثل لأوامر القـرآن الكـريم فـي الاستدلال على وجود ا تعالى بدأ من عالم الخالق؛ أي بمعرفتنا الصحيحة للكون؛ فيجب علينا التمييز بـين أنواع البراهين، خاصة وأن هناك أنواع جدلية وأخرى خطابية، ولكن أعلاها تلك البراهين العقلية.

---

[٦٠] سورة الحشر. آية ٢.

[٦١] سورة الأعراف. آية ١٨٥.

[٦٢] سورة الغاشية. آية ١٧.

[٦٣] ابن رشد: فصل المقال. تحقيق د. محمد عمارة. ص٢٢، ٢٣، الطبعة الأولى، دار المعارف. عام ١٩٧٢.

وقد تضمنت آيات القرآن الكريم كل تلك الأنواع السابقة من حيث إن القرآن يخاطب كافـة الخلـق فـي مستوياتهم الإدراكية المختلفة والمتفاوتة؛ لذلك علينا معرفة تلك البراهين العقلية الصحيحة وتفهم كيفية تركيبها وترتيبها، ولا يتأتى لنا ذلك دون الاستعانة بالمجهود العقلي الذي بذله السابقون من فلاسفة اليونان كأرسـطو الذي رتب منطقه الصوري على أتم وجه(٦٤).

ولذلك يهتم ابن رشد بفلسفة أرسطو وبمنطقه، بل ويرى في هذه الفلسفة بناء عقلي يمثل نسقًا متكاملا لـم يتكرر في الفكر اليوناني عند فيلسوف آخر، ومن هنا يأتي دفاعه عن أرسطو وفلسفته ذات البناء المتماسـك الذي يشد بعضه بعضًا بفضل تماسكه المنطقي.

وابن رشد يرى أن تلك الآراء الفلسفية التي يأتي لها ما يبررها داخل المنظومة والنسق الأرسطي نفسـه؛ أي أن الصدق فيها متحقق داخل المنظومة لا خارجها؛ لذلك نجد أن المبدأ المنهاجي الذي سار عليه ابن رشد في شروحه لمؤلفات هذا الأخير، هو قوله حكاية عن الحكيم أرسطو نفسه: "من العدل أن يأتي الرجـل مـن الحجج لخصومه، بمثل ما يأتي به لنفسه"(٦٥).

كما أن إعجابه بأرسطو نبع أيضًا من أنه كان يجده باحثًا جاد عن الحقيقة، "ومجتهدا" أي عالما يحاول فهم "كتاب الكون" على الرغم من وعيه بأن أرسطو فوق كل شيء خصم له؛ فالمبادئ التي كـان يسـتند إليهـا أرسطو في البحث عن الحقيقة، لم تكن كلها على وفاق تام مع المبادئ التي يتركز إليها الدين الإسلامي الذي يعتنقه فيلسوف قرطبة.

وهكذا، فمن جهة كان ابن رشد وأرسطو صديقين حميمين؛ لأنهما يسيران على نفس الطريـق، طريـق العقل، ويهدفان إلى نفس الهدف؛ هدف الحصول على الحقيقة، ولكنهما من جهة أخرى.. لم يكونا يصـدران من نفس المنطلقات والأصول، لقد كان لكل منهما منظومته المرجعية الخاصة، وتلك هي نفس العلاقة التـي يقمها ابن رشد بين الدين والفلسفة، وهو ما سنتناوله بعد قليل.

ويستمر ابن رشد في التدليل على صحة النظر والفلسفة قائلاً بأن هذا النوع من النظر في القياس وأنـواع بدعة؛ إذ لم يكن في الصدر الأول، فإن النظر أيضًا في القياس الفقهي وأنواعه، هو شيء استنبط بعد الصدر الأول ولا يرى أحد أنه بدعة "وأكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي، إلا طائفة من الحشوية قليلـة، وهم محجوجون بالنصوص"(٦٦) ويدلل ابن رشد على ضرورة الاستعانة بالفكر اليوناني والاستفادة من الثقافة الإغريقية، وخاصة في تلك الجوانب الصحيحة التي توصلوا إليها، وعلى الرغم مـن أنهـم وثنيـون، إلا أن الاختلاف في الدين والعقيدة لا يحول دون الانتفاع بالحقائق العلمية التي كشفوا عنها، وهو ليس نوعًـا مـن الترف العقلي، بل أمر يوجبه الشرع.

---

(٦٤) ابن رشد: فصل المقال. ص ٢٤.

(٦٥) ابن رشد: تهافت التهافت. جـ ١. ص٣٦٩.

(٦٦) ابن رشد: فصل المقال. ص٢٥.

لأن فيه اقتصادًا للمجهود، وعونا على تحصيل العلم، "وعسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس، من تلقائه على جمع ما يحتاج إليه من ذلك"[٦٧]؛ فالحكمة ضالة المؤمن، يأخذها أنى وجـدها كمـا فـي الأثـر الصحيح. "فإذا كان الكلام معقولا في نفسه، مؤيدا بالبرهان. ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة؛ فلِم ينبغـي أن يهجر ويترك"، إننا لو رفضنا قبول الحق؛ لأنه جاء على لسان من لا نثق به؛ لكان معنى ذلك أننا نهجـر كثيرًا من الحق، على حد تعبير الإمام الغزالي؛ ولذلك يقول ابن رشد:

"ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم؛ فننظر فيما قالوه من ذلك؛ فإن كان كله صوابًا قبلناه منهم، وإن كـان فيه ما ليس بصواب نبهن عليه"[٦٨].

ويقول أيضًا: "يجب علينا.. أن ننظر في الذي قالوه.. وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منهم موافقًـا للحـق قبلناه منهم، وسررنا به وشكرناهم عليه. وما كان غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منها وعذرناهم"[٦٩].

وبناء على هذا التأسيس المنهجي للفلسفة وأهمية الاشتغال بها يبني ابن رشد فلسفته، وسوف نجـد أنهـا شقان منهما منهج نقدي يواجه به تلك التراكمات من الفلسفة التلفيقية السابقة، أو الأفكار غير المنظمـة التـي تحاول أن ترتدي ثوب الفلسفة دون أن تكون أهلا له. والشق الثاني يمثل وجهة نظره الفلسفية الخاصة بـا والكون والإنسان، وهي مبثوثة في مختلف شروحه وتلخيصاته وتآليفه.

وسنستعرض كلا الشقين بتركيز شديد، موجهين الاهتمام إلى الجانب المنهجي النقدي أكثر مـن الاهتمـام بالموضوعات الفلسفية في تفاصيلها الجزئية. وسوف نلاحظ أن فلسفته عامة تعكس معطيات العصر والبيئة، وقد استطاعت في آن واحد أن تستكنه المشكل في عمقه، وأن تعريه من العوارض الوقتية لتطرحه كمشـكل إنساني لن يفتأ المفكرون يطروحونه فيما بعد؛ ولذلك فهو يخرج من عدد من التعثرات والحلقـات المفرغـة التي عرفت بها الفلسفة المدرسية، خاصة المشائية العربية؛ ليلتقي مع فلاسفة العصـر الحـديث؛ فالباحـث "جوتيي" مثلاً يعترف في كتابه "ابن رشد" أن هذا الأخير سبق "باسكال" إلى فكرة التقدم العلمي حينما قال[٧٠]: "وإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه، كما يجب النظر في القياس الفقهي، فبين أنـه كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحوص عن القياس العقلي وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنـه، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به؛ فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من النـاس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج إليه من ذلك"[٧١]. وقد جاء "باسكال" بعد ابن رشد بخمسة قرون ليشبه الإنسانية برجل واحد يكبر ويشيخ باستمرار، وهو يتعلم ويلتقط التجارب، وسنجد له التقـاءات أخـرى مـع "ديكارت" "وليبنتز وكانط" لو تعمقنا في دراسة هادفة إلى المقارنة.

---

(٦٧) ابن رشد: فصل المقال. ص٢٦.

(٦٨) ابن رشد: فصل المقال. ص٢٦.

(٦٩) ابن رشد: فصل المقال. ص٢٨

(٧٠) جوتيه في كتابه Ibn Roched, pp٢٣.

(٧١) ابن رشد: فصل المقال. ص٢٥.

(٤) صلة الحكمة بالشريعة

من خلال نقد ابن رشد للمتكلمين والفلاسفة المسلمين، وهو ما سنعرضه بوضوح في الفصل التالي، وعبر مؤلفاته المنهجية النقدية الثلاثة "فصل المقال" و "كشف مناهج الأدلة" و "تهافت التهافت"، يلاحظ كيف وجه ابن رشد اهتمامه بالبحث عن طريقة منهجية جديدة للوصول إلى الحقيقة.

وهو بنقده في المؤلفات السابقة يضع الخطوط العريضة لمنهاج فلسفي نقدي.. تتضح من خلاله حقائق الفلسفة ومبادئها، كما تظهر في ضوئه حقائق الدين والوحي؛ فعلى الرغم من احترامه لفلسفة أرسطو وإكباره لها، من حيث تمثل في نظره نسق منطقي متكامل وناضج قلما يتكرر، إلا أنه لا يود أن يفقد إيمانه بحقائق الدين أو أن يضحي بمبادئ الوحي التي تحمل دلالات صدق مطلق لا يتطرق إليه شك.

ومن هنا انطلق ابن رشد في تصوره المنهجي الجديد للعلاقة بين الدين والفلسفة أو الشريعة والحكمة، من مبدأ أساسي سبق التأكيد عليه، وهو: الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة فصلا جذريا أساسه أن لكل منهما طبيعته الخاصة التي تختلف جوهريا عن طبيعة الأخرى.

ومن هنا كان الفصل في قضية منهجية أساسية، وهو تأكيد ابن رشد على خطأ استعمال قياس الغائب على الشاهد في معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة، بل في معالجة قضايا كل من الدين والفلسفة، وبالتالي التأكيد على الخطأ الناجم من محاولة دمج قضايا الدين في قضايا الفلسفة أو العكس؛ لأن عملية الدمج هذه غير ممكنة في نظر ابن رشد إلا بالتضحية أما بأصول الدين ومبادئه، وأما بأصول الفلسفة ومبادئها.

فللدين في نظره مبادئ وأصولٌ خاصة، وللفلسفة كذلك مبادئ وأصول خاصة، الشيء الذي ينتج عنه حتمًا اختلاف البناء الديني عن البناء الفلسفي؛ ولذلك كان من غير المشروع في نظره دمج أجزاء من هذا البناء في البناء الآخر. على الرغم من أن كلا البنائين ينتهيان إلى نفس النتيجة، ويعطيان نفس الحقائق إلا أن منهج كل منهما في الوصول إلى تلك الحقائق يختلف في أحدهما عن الآخر. أما الحق فلا يضاد الحق.

فالاختلاف الأساسي بين الدين والفلسفة قائم في الاختلاف الأساسي في المنطلقات وفي المنهج، وواضح أن منطلق الدين هو "الإيمان" والتسليم الخالص لما يتنزل به الوحي، ومنطلق الفلسفة مبادئ "عقلية" تستخدم كمقدمات يقوم عليها البناء الفلسفي برمته، وإذا كان الاعتقاد هو أُسلوب المتدين في استيعابه لحقائق الدين؛ فالتعقل والاستدلال هو أسلوب الفيلسوف ومنهجه في إدراك حقائق الفلسفة.

ويمتاز القرآن الكريم عن غيره من الكتب المنزلة بأنه يدعو إلى استخدام كلا المنهجين، بل ويحوي طريقًا ثالثًا هو أسلوب مخاطبة العوام، من حيث إن هذا الدين موجه إلى الكافة من الناس، ومن هنا تضمنت آية قرآنية هذه الأساليب الثلاثة؛ وذلك صريح في قوله تعالى: ﴿**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ [٧٢].

---

[٧٢] سورة النمل. آية ١٢٥.

وإذا كانت الشريعة الإسلامية حقًا، وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق؛ فلا يمكن أن يؤدي النظر البرهاني العقلي إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له[٧٣].

ولكن الاختلاف الذي ينشأ بين المتدينين والفلاسفة ناشئ من اقتطاع قضايا من الدين، ومعارضتها بقضايا من الفلسفة، ومن هنا ينشأ الاختلاف الأساسي بين الشريعة والحكمة؛ لأن المناقشة تصبح عبارة عن مناقشة نتيجة عزلت عن مقدمتها، ووضعت في غير إطارها؛ لذلك يلح ابن رشد على ضرورة قراءة القضايا الدينية داخل الدين، والقضايا الفلسفية داخل الفلسفة؛ لاختلاف المنطلقات والمناهج، أما الحقائق النهائية في كل منهما فواحدة، وإن اختلفت من حيث المنظور أو الرؤية التي توجه إليها.

التأويل العقلي أو الظاهر والباطن:

ومن هنا يؤسس ابن رشد نظريته في التأويل العقلي في محاولة عقلية لفهم الخطاب الديني في ضوء منهجه القائم على الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة منطلقًا من مبادئ ثلاثة رئيسة:

١- المبدأ الأول يؤكد على أن نصوص الدين (قرآن وسنة) هي دوما على وفاق مع ما يقره العقل؛ إما بمراعاة الظاهر فقط، وإما بتأويل، الشيء الذي يعني أن الحقيقة وحدة، وأن الخلاف بين النص الديني والرؤية الفلسفية، يتعلق فقط بطريقة التعبير عن هذه الحقيقة والوصول إليها؛ فالعقل يستعمل البرهان والوحي يلجأ إلى الاستعانة بالحسن والخيال.

العقل هو منهج المفكرين والفلاسفة في إدراك تلك الحقائق الأزلية الأبدية، ولا يستطيع استخدامه بطريقة مشروعة سوى قلة قليلة من البشر. أما الدين فيخاطب الكافة، يخاطب العقل والحس والخيال، مستعملاً أساليب ثلاثة:

برهانية، وجدلية، وخطبية؛ ولذلك يتحتم التأويل لأهله حين يتناول نصوص الوحي، ويصبح معناه حينئذٍ تحويل القول الجدلي والخطابي إلى قول برهاني وحديث عقلي.

ولكن ابن رشد في محاولته تقديم فهم فلسفي أو عقلي للدين، لا يخاطب العامة، بل يخاطب الخاصة من المفكرين الذين يستطيعون فهم مثل هذا التأويل والقيام به، وهو مقصور عليهم فقط، بحكم قدراتهم العقلية والذهنية دون العامة من المتكلمين والجمهور؛ لذلك يرى أنه لا يحل للعالم أن يكشف عن تأويل المتشابه في الدين إلا لمن يستطيع فهمه يقول:

"ها هنا تأويلات لا يجب أن يفصح بها، إلا لمن هو من أهل التأويل، وهم الراسخون في العلم"[٧٤] فالجمهور ينبغي أن يلتزم ظاهر الشرع والنصوص القرآنية، ويترك البحث عن التأويل؛ لأنه غير مؤهل عقليًا وفكريا بمتابعة تلك التأويلات.

---

[٧٣] ابن رشد: فصل المقال. ص٣٢.

[٧٤] ابن رشد: فصل المقال. ص٣٣.

ومن هنا يأخذ ابن رشد على الغزالي تصريحه ببعض هذه التأويلات التي يرى أنه لا ينبغي أن يصرح بها للجمهور، على الرغم من أن الغزالي نفسه قد وضع عدة مؤلفات قصرها على الخاصة دون الجمهور كـ"المضنون به على غير أهله" و "المضنون الصغير" ووضع رسائل صغيرة لإبعاد العامة عن الاشتغال بمثل هذه المشاكل العقَدية مثل كتابه "إلجام العوام من علم الكلام"؛ ولذلك يرى ابن رشد كما رأى الغزالي في كتبه السابقة أن العامة عليهم أن يتمتعوا بصريح الإيمان ويركنوا إلى الاهتمام بالفضيلة والممارسة الدينية؛ فهي أهدى لهم سبيلاً.

أما التأويل فيقتصر الأمر فيه على الخاصة فقط؛ حيث إنهم لا يقنعون بالأدلة الخطابية أو الجدلية التي يقنع بها المتكلمون كالأشاعرة والمعتزلة، بل يرومون طريق البرهنة وأساليبها العلمية.

٢- المبدأ الثاني: يؤكد على أن القرآن يفسر بعضه بعضًا، فإذا وجدت آية يخالف ظاهرها ما قام عليه البرهان العقلي؛ فلا بد أن تكون هناك آية أخرى يشهد ظاهرها على المعنى الحقيقي المقصود بالآية الأولى؛ أي: المعنى الموافق لما يقرره العقل، يقول:

"إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتُبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد أو يقارب أن يشهد"(٧٥).

ومن هنا كان التأويل في حقيقته معناه: إعادة بناء القول الديني بناء عقليا مع احترام وحدته الداخلية.

٣- أما المبدأ الثالث: فهو مبدأ أساسي يختص بما يئَول وما لا يئَول؛ فالدين في نظر ابن رشد يقوم على ثلاثة مبادئ رئيسة، لا يجوز قط تأويلها وهي:

أ- الإقرار با تعالى.

ب- الإقرار بالنبوة.

ج- الإقرار باليوم الآخر.

لذلك من غير الجائز تأويل الآيات التي تدعو إلى الإيمان – إيمانا قلبيا - با وملائكته ورسله واليوم الآخر. فهذه مبادئ اعتقادية قلبية. أما ما عدا ذلك؛ أي ما يترتب على هذه المبادئ من نتائج ومقدمات يعبر عنها القول الديني في الغالب تعبيرا مجازيًا حسيًا، فهي قابلة للتأويل، ولكن ضمن شروط وقواعد يمكن إجمالها في ثلاثة رئيسة هي:

أ- احترام خصائص الأسلوب العربي في التعبير.

ب- احترام الوحدة الداخلية للقول الديني.

ج- مراعاة المستوى المعرفي لمن يوجه إليه التأويل.

ومن هنا كان التأويل هو مخاطبة الناس حسب عقولهم(٧٦) (أي حسب مستواهم الفكري والمعرفي).

---

(٧٥) ابن رشد: فصل المقال. ص٣٣.

(٧٦) ابن رشد: فصل المقال. ص٣٥.

فالتأويل في جوهره هو ربط النتائج بالمقدمات، والمقدمات بالنتائج داخل القول الديني نفسه، هـو البحث عن المعنى المقصود وراء التعابير المجازية والأمثلة الحسية، وذلك بشكل يجعل مدلول القول الديني على وفاق مع ما يقرره البرهان العقلي.

والضابط الأساسي في عملية التأويل هذه هي القواعد التي تحكم أساليب التعبير في اللغة العربية التي هي لغة القرآن، وبذلك يكون التأويل صناعة لُغوية في جزء منه أو كما يقول ابن رشد: "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية – أي المباشرة - إلى الدلالة المجازية (أي المقصودة) من غير أن يخل في ذلك بعادة اللسان العربي في التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[(٧٧)].

وهذا القيد اللغوي ضروري – في نظر ابن رشد - حتى لا يجنح التأويل إلى أمور بعيدة كل البعد عن مجال الخطاب القرآني؛ فالأمر هنا لا يتعلق برد (الظاهر) إلى (باطن) غريب عن مدلول الظاهر، بل فقط بإعطاء الظاهر معناها من خلال السياق القرآني وبشكل يبرز فيه جانب المنطق والمعقولية.

فالظاهر والباطن الذي يقصده ابن رشد ليس هو الظاهر والباطن عند الصوفية والقائم على الذوق والحدس الصوفي، وليس هو الظاهر والباطن عند الشيعة، وما يتنزل من خيالهم ورموزهم المغالية، يقول ابن رشد: "إن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان"[(٧٨)].

وهي تتجلى لأهل البرهان؛ لا لأنهم يملكون "علم الباطن" بل فقط لأنهم يستطيعون ربط الأمثال الحسية بمدلولها العقلي، ورد النتائج إلى مقدماتها أو العكس، وبهذا النوع من التأويل أو "الاجتهاد" يستطيع الفيلسوف فهم الدين داخل الدين نفسه، ويستطيع الديني أيضًا إضفاء ما يلزم من المعقولية والتنظيم والترتيب المنطقي على معاني النص الديني؛ وبذلك يدركان أنهما على وفاق، وأن "الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة - على حد تعبير ابن رشد، وأن النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع؛ لأن كل منهما يطلب "الحق"، "والحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له"[(٧٩)].

فظاهر الشريعة في نظر ابن رشد، من حيث جواز التأويل أو عدم جوازه، ثلاثة أصناف:

فهناك ظاهر من الشريعة لا يجوز تأويله قط، وظاهر مقطوع تأويله. وصِنف ثالث يقع بين الطرفين، وهو موضع خلاف؛ فيلحقه بعضهم بالقسم الأول، ويلحِقه آخرون بالقسم الثاني، لكن من ذا الذي يقرر للناس هذا القسم؟ من ذا الذي يقطع بالتأويل هنا، وبعدم جواز التأويل هناك؟

---

(٧٧) ابن رشد: فصل المقال. ص٣٢.

(٧٨) ابن رشد: فصل المقال. ص٣٢.

(٧٩) ابن رشد: فصل المقال. ص٣٢.

إنه الإجماع الذي يقرر ذلك. وهنا يلفت ابن رشد أنظارنا إلى نقطة مهمة، هي استحالة هذا الإجماع في الأمور النظرية؛ إذ كيف يتحقق الإجماع، إلا إذا عرفنا جميع العلماء الموجودين في عصر معين، ثم استطلعنا آراءهم واحدًا واحدًا في المسألة المطروحة على شرط ألا يكون هناك من العلماء من نجهل وجوده، أو نعلمه لكنه يكتم رأيه، وإذا كان الموضوع موضوع تأويل لظاهر الشريعة، ازداد الأمر صعوبة؛ لأن العلماء قد يتفقون على ضرورة التأويل في موضع من المواضع، ثم يختلفون على طريقته، وإذا كان كذلك، فكيف جاز لأبي حامد الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة" أن يكفر المسلمين؛ كأبي نصر الفارابي وابن سينا، على خرقهم للإجماع في التأويل[٨٠]؟!

مع أنه يكفي أن يكون هناك من الفلاسفة من يخرق الإجماع؛ حتى نقول إنه – إذن - لا إجماع هناك، على أننا نلحظ في هذا تناقضًا من ابن رشد، ولا ندري كيف السبيل إلى فضه، وهو أنه في الوقت الذي يجعل الإجماع مدارًا لقسمة الشريعة إلى أصنافها الثلاثة من حيث جواز التأويل وعدم جوازه، نراه يلفت أنظارنا إلى ما يشبه الاستحالة في أن يتحقق إجماع على الإطلاق[٨١].

ولما كان التأويل مجالا يتعرض فيه المؤوّل للخطأ، رأى ابن رشد أن يكون للقائم بالتأويل شروط؛ هي أن يكون من العلماء أصحاب النظر البرهاني؛ إذ الناس على ثلاث مراتب في قدراتهم الإدراكية؛ فمرتبة منها هي أولئك العلماء، ومرتبة ثانية هي صِنف من الناس مدى قدرته هو أن يستخدموا القياس الجدلي دون القياس البرهاني.

والفرق الجوهري بينهما هو أنه بينما البرهاني يبني على مقدمات يقينية، يكتفي القياس الجدلي بأن تكون المقدمات مشهورة بين الناس؛ سواء أكانت يقينية في ذاتها أم لم تكن، وكذلك في الناس صنف ثالث، لا يتجاوزون في قدراتهم حدود القياس الخطابي أعني أن يساق لهم القول على نحو يستريحون إليه، ولا عليهم بعد ذلك أن يكون مستدلا من مقدماته استدلالاً برهانيا أو جدليًا من هذه الجماعات الثلاث، لا يجوز التأويل إلا لجماعة القياس البرهاني. وهنا نعود إلى ما يمكن للمئول أن يقع فيه من خطأ، فيقول ابن رشد إنه ما كان من أهل العلم البرهاني؛ فالخطأ معذور، وأما الخطأ الذي يقع من غير العلماء إذا ما تعرضوا لتأويل الشريعة، فهو إثم محض، والمسألة في مجال النظر الفلسفي كالمسألة في مجال الفقه: "فكما أن الحاكم الجاهل بالسنة، إذا أخطأ في الحكم لم يكن معذورًا كذلك الحاكم على الموجودات إذا لم توجد فيه شروط الحكم فليس بمعذور، بل هو إما آثم وإما كافر"[٨٢].

---

[٨٠] ابن رشد: فصل المقال. ص٣٦.

[٨١] ابن رشد: فصل المقال: ص٣٥.

[٨٢] ابن رشد: فصل المقال. ص٤٤.

والخلاصة هي أن النظر في كتب القدماء من الفلاسفة واجب بالشرع، إذا كـان مغـزاهم فـي كتـبهم، ومقصدهم، هو المقصد الذي يحثنا الشرع عليه، وأن من نهى عن النظر فيها من كان من أهلها لينظر فيهـا؛ فقد "صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع فيه الناس إلى معرفة ا "[٨٣].

أما الغاية التي ينشدها كل من الدين والفلسفة، أو الشريعة والحكمة عند ابن رشد؛ فليست شيئا آخر غيـر الفضيلة العملية، عن طريق حض الناس على السلوك الفاضل مباشرة؛ وذلك ما يقوم بـه الـدين مسـتخدمًا أساليب الترغيب والترهيب، أما الفلسفة؛ فهي تطلب الفضيلة العملية عن طريق المعرفة النظرية التي تـدفع صاحبها إلى السلوك الفاضل. فإذا نظرنا إلى ما يهدف إليه الدين، وما تهدِف إليه الفلسفة؛ وجدناه هدفًا واحدًا ولا يقول بتعارضهما إلا من "لم يقف على كُنهها".

ولذلك فالقول الذي يحرم الفلسفة باسم الدين هو قول مبتدع في الدين لا من أصله، والقول الـذي يهـاجم الدين باسم الفلسفة هو قول مبتدع في الفلسفة؛ أي تأويل خاطئ لها. وكيف يمكن أن يحرم الدين الفلسـفة أو تهدم الفلسفة الدين، وكلاهما يطلب الحق نفسه.

وإن كانت في الدين أمور لا يستطيع العقل إدراكها ومعرفتها؛ لأنها تخص عالم الأمر وعـالم الألوهيـة المغيب عن الإنسان، فليس أمام المفكر إلا التسليم بها، دون أن يوقع بينها وبين عالم الشهادة مشابه أو تماثل؛ لأن للفلسفة مجالها وحدودها، وللدين مجاله وحدوده، وأن كانت الحقيقة في ذاته واحدة، ولكنها تختلـف مـن جهة الرؤية الموجهة إليها أو المنظور الذي تقع فيه تلك الحقيقة.

ومن هنا يمكننا أن ندرك أن البناء الديني في نظر ابن رشد يختلف عن البناء الفلسفي؛ لأن لكـل منهمـا مبادئ خاصة به، وإذا كانت مبادئ الفلسفة يضعها العقل، وتتغير بتغير مستوى قدرة العقل مما يجعلها نسبية، فإن في مبادئ الدين، علاوة على تلك التي تطابق مبادئ العقل "أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد من أن نعترف بها من جهل أسبابها"[٨٤].

وهكذا فكما إننا مضطرون إلى الأخذ بالظاهر في كثير من العبادات دون أن ندرك المقصود منها؛ مثـل الإفطار في رمضان عند مغيب الشمس مثلاً، فنحن مضطرون كذلك إلى الأخذ بالظاهر في كثير من الأمور العقدية في الدين ويقول ابن رشد:

"ولعل الظاهرية في الأمور العلمية (النظرية، العقدية) أسعد حالا من الأمور العملية"[٨٥] أمور العبادات.

---

(٨٣) ابن رشد: فصل المقال. ص٣٠.

(٨٤) ابن رشد: تهافت التهافت. جـ٢. ٧٩١. دار المعارف. عام ١٩٦٥.

(٨٥) ابن رشده تهافت التهافت. ص٦٥٠. جـ٢.

ومن هذا يتضح أن ابن رشد يقول بحقيقة واحدة، وأن اختلاف المنظور بالنسبة إليها، وهو ما يؤكده باحث معاصر بقوله: "إن ابن رشد لا يقول بـ (حقيقتين)؛ إحداهما للخاصة والأخرى للعامة، ولكن إدراك العلمـاء لهذه الحقيقة الواحدة يختلف عن إدراك الجمهور لها. وهذا الاختلاف في إدراك الحقيقة والوعي بهـا يرجـع فقط إلى المستوى المعرفي للشخص لا إلى شيء آخر"[٨٦].

ومن هنا.. فابن رشد لا يعترف إلا بنوع واحد من المعرفة، هي لمعرفـة العقليـة التـي تنطلـق مـن المحسوسات لتصعد إلى المعرفة النظرية المجردة بواسطة التعلم، وتحصيل المعرفة. ومن هنا كان (الخاصة) هم أهل البرهان، أهل المعرفة العلمية. أما الجمهور فهم "الذين لا يقع التصديق لهم إلا من قبيل التخيل" نظرًا لارتباط قدرتهم الإدراكية بالمحسوسات فإنه "يعسر وقوع التصديق لهم بوجود لـيس منسـوبًا إلـى شـيء متخيل"[٨٧].

ويضرب ابن رشد مثالا لذلك يقول: "إن الجمهور لا يستطيع أن يصدق أن الشمس أكبر من الأرض؛ لأنه مشدود إلى ما يمده به الحس، ولكن إذا علمناه الطرق الحسابية التي توصل بها العلماء إلـى هـذه الحقيقـة العلمية صار قادرًا على التسليم بأن الشمس أكبر فعلاً من الأرض، على الرغم من أنه لا يدرك ذلك حسـيًا". ويستخلص من هذا المثال النتيجة التالية، وهي أن "ما يتوصل إليه العقل في الآخر (أي بعد البرهان) هو عند الجمهور (أي قبل البرهان) من قبيل المستحيل"[٨٨].

ولهذا السبب يلوم ابن رشد فلاسفة المشرق ومتكلميه كالأشاعرة والمعتزلة؛ لكونهم أذاعوا الفلسـفة بـين الجمهور دون أن يراعوا قدرته على تقبلها، فشوشوا تفكيره وعقيدته، وكانت النتيجة أن "صار النـاس بهـذا التشويش والتخليط فرقتين: فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة. وهذا كله خطأ، بل ينبغي أن يقرر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بـالجمع بينـه وبـين الحكمة؛ لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها"[٨٩].

ولذلك فإن "الإفصاح بالحكمة لمن ليس من أهلها عن ذلك بالذات، أما أبطال الحكمة وأما أبطال الشريعة، وقد يلزم بالعرض الجمع بينها". كما يقول أيضًا: "الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع، فـإن أدركتـه استوى الإدراكان، وكان أتم في المعرفة. وأن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنسـاني عنـه واختصـاص الشرع بإدراكه"[٩٠].

---

[٨٦] د. محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس. ص ١٤٣. ندوة ابن رشد بالمغرب. بيروت: سنة ١٩٨١.

[٨٧] ابن رشد: فصل المقال. ص٣٧.

[٨٨] ابن رشد: تهافت التهافت. جـ١. ص٣٤٢.

[٨٩] ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة. ص١٠٠.

[٩٠] ابن رشد: تهافت التهافت. جـ٢. ص٧٥٨.

الفصل الثالث

منهج ابن رشد النقدي

١- نقده للمتكلمين.

٢- نقده لفلاسفة الإسلام.

أول ما يلفت نظر من يقرأ مؤلفات ابن رشد للوهلة الأولى أن كتبه جميعًا، باستثناء شروحه على أرسطو هي عبارة عن مقالات في المنهج تبدأ بالنقد وتستخدمه بشكل أساسي في تقديم الرؤية الفلسفية للمفكر.

ذلك ما تشير إليه عناوين هذه الكتب ومحتوياتها: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصـال" هو عبارة عن مقال منهجي يسطر الخطوط العامة للعلاقات التي يجب أن تقوم بين الدين والفلسفة انطلاقا من مبدأ منهجي واضح، وهو أن "الحق لا يضاد الحق" بل يكمله ويشهد له.

لما كتابه الآخر: "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" فعنوانه يدل على محتواه، إنه نقد منهجي لأداة وأسلوب المتكلمين في فهمهم لعقائد الدين، وطرح لبديل اجتهد ابن رشد في استخراجه من القـرآن الكـريم نفسه.

وأما "تهافت التهافت" فهو أيضًا مقال مفصل في المنهج هدفه بيان أن الأدلة التي عارض بهـا الغزالـي الفلاسفة، والأدلة التي حكاها عن ابن سينا، لا ترقى إلى مرتبة اليقين؛ حيث إنها لا تعدو أساليب جدلية، فهي غير برهانية.

ومن هنا يرى ابن رشد أن كتابة مقال جديد في المنهج يجب أن تنطلق من نقد المناهج السابقة والسائدة في عصره، وهذا ما قام به؛ ففي فصل المقال عمد ابن رشد إلى نقد الأطروحة السائدة في عصـره، أطروحـة النصيين الذين توقفوا عند ظاهر النصوص الشرعية وحرموا تأويلها، واعتبروا ذلك بدعة وضلالةً وكُفرًا.

وفي "الكشف عن مناهج الأدلة" كرس ابن رشد كثيرًا من جوانبه لنقـد أطروحـات المتكلمـين خاصـة الأشعرية منهم. أما "تهافت التهافت" فهو دقيق مفصل لفلسفة أهـل المشـرق، خاصـة فلسـفة ابـن سـينا واعتراضات الغزالي عليها.

ولذلك يمكننا فهم فلسفة ابن رشد من خلال أن لفلسفته جانبان الأول فيها سلبي، ويمثل الأساس أو المـنهج وهو في جوهري نقدي. والثاني إيجابي ويمثل منظومة فلسفية متكاملة تتخلل كتب المنهج وكتـب الشـروح والتلخيصات لأرسطو.

ولا يمكن فهم فلسفته في جانبها الإيجابي أو البنائي إلا بفهم المنهج النقدي الذي يتوسل به طريقًا وسـبيلاً في الوصول إلى تلك المنظومة الفلسفية المتكاملة. ونقده يشمل المتكلمين والفلاسفة على السـواء، السـابقين عليه والمعاصرين له. هذا النقد الذي هو مقدمة أو أسلوب خاص لتقديم رؤيته الفلسفية المحددة والمتميزة.

هذا المنهج النقدي نجده سائدًا في مؤلفاته الثلاثة: "الفصل" و "كشف مناهج الأدلة" و "التهافت" كما نجـده أيضًا يتخلل تلخيصاته وشروحه لأرسطو ومؤلفاته؛ لذلك علينا استعراض ذلك المنهج النقدي عنده للمتكلمـين والفلاسفة على السواء من أجل الوقوف على رؤيته الفلسفية الخاصة والتي بها تباين كثيـرًا مـن مفكـري وفلاسفة الإسلام بموقف فلسفي متميز.

(١) نقده للمتكلمين

كان الهدف الرئيسي أمامه من "مناهج الأدلة" هو البحث عن "الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها"[٩١]؛ وذلك لأن طوائف أخرى من رجال الفكر في عصره وفي أزمان سابقة، تأولوا ظاهر الشرع بمعانٍ ذاتية خاصة من عندهم، وقدموها للناس على أن تلك التأويلات هي عقائد الإسلام، ولما كانت تأويلات الطوائف المختلفة متباينة متنافرة بضها مع بعض، أخذت كل فرقة تقذف ما عداها بأنها إما متبرمة، وإما كافرة مستباحة الدم.

ولا يلقي ابن رشد التهم جُزافًا أو يناقش فرقًا دون أن يحددها، بل هو يعين هذه الفرق التي يناقشها؛ لكي يقدم طريقته في النظر إلى العقائد؛ بحيث يتبين صلتها بالتفكير العقلي فيقول: "وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربع:

الطائفة التي تسمى بالأشعرية، وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة، والطائفة التي تُسمى بالمعتزلة، والطائفة التي تسمى بالباطنية، والطائفة التي تسمى بالحشوية"[٩٢].

ويحمل ابن رشد اتهامه للطوائف الأربع جميعا، قبل أن يبدأ في القول المفصل فيقول:

"كل هذه الطوائف قد اعتقدت في ا اعتقادات مختلفة، وحرفت كثيرًا من ألفاظ القرآن عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى، التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها؛ فهو إما كافر وإما مبتدع، وإذا تؤملت جميعها، وتؤمل مقصد الشرع؛ ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة"[٩٣].

فإذا استعرضنا نقده للحشوية، وجدناه يأخذ عليها جمودها وتحجرها أمام النص الديني؛ فهي لا تأخذ بالتأويل، وتلتزم الظاهر التزامًا متطرفًا، حتى لتحرم أعمال العقل في شيء منه.

فليس وجه النقص – إذن - في طائفة الحشوية، إنها أولت ظاهر الشريعة، وحملت هذا الظاهر على معنى مجازي، بل وجه النقص منها هو أنها انصرفت عن الأدلة العقلية في معرفة وجود ا ، قائلة إن طريق هذه المعرفة هو "السمع" لا "العقل" أي أنه يكفي للإيمان بوجود ا ، أن يكون صاحب الشرع قد ألقى هذه الحقيقة على مسامع الناس، وعلى نفس المنوال يجب أن يلتزم الإنسان في كل ما يطلب منه الإيمان به، كالمعاد والحشر وغير ذلك من المعتقدات التي لا مدخل فيها للعقل.

---

[٩١] ابن رشد: مناهج الأدلة. تحقيق د. محمود قاسم. ص١٣٣. الأنجلو المصرية.

[٩٢] ابن رشد: مناهج الأدلة. ص١٣٣.

[٩٣] ابن رشد: مناهج الأدلة. ص١٣٣.

وهذا هو وجه النقص في فرقة الحشوية؛ لأنها كانت بموقفها ذلك "مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع، مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى، ودعاهم من قبلها إلى الإقرار به" إذ دعا الناس إلى التصديق بوجود البارئ بأدلة عقلية منصوص عليها في كثير من الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿**اعبُدُوا ربكُمُ الذِي خَلَقَكُم والذِين مِن قَبلِكُم**﴾ [٩٤]، إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى.

وابن رشد لا يتوقف عند هؤلاء الحشوية طويلا استخفافًا بهم ورثاء لحالهم، ولذلك يقول:

"ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامةُ العقل وبلادة القريحة، إلى ألاّ يفهم شيئا من الأدلة الشريعة التي نصبها - صلى الله عليه وسلم - للجمهور، وهذا هو أقل الوجود. فإذا وجد ففرضه الإيمان من جهة السماع[٩٥].

وابن رشد يرى في هؤلاء عوام الأمة، والرجل العامي الذي لا يرقى في مداركه إلى قبول الأدلة الجدلية، فضلا عن البرهانية العقلية، ينبغي له أن يقف في إيمانه عند حد الظاهر، وليس له أن يسأل عما يفوق مستواه الفكري والعقلي، وليس للمفكر أن يعرض عليه براهينه وحججه، أو يقوده إلى الدخول في تفاصيل أمور قد يضطرب لها اعتقاده.

ثم ينتقل ابن رشد إلى طائفة الأشعرية وسائر المتكلمين، ويتوقف عندها طويلاً؛ نظرًا لأن آراءهم قد اعتمدت على حجج لها مسحة من المنطق، وأن لم تكن منطقية في حقيقة الأمر عند ابن رشد؛ حيث يرى أنهم يعتمدون على مجموعة من الأدلة الجدلية يمكن مناقضتها ودحضها؛ حيث لا تصمد طويلا أمام النقد العلمي الصحيح.

وطريقتهم تخالف الحشوية؛ إذ هم يريدون ألا يكون التصديق بوجود الله إلا بالعقل، وطريقة ذلك عندهم هي أن يضعوا المقدمات التي يظنون بها اليقين، ثم يستخلصوا منها النتائج؛ مثال ذلك أن يضعوا المقدمات الآتية لُيقيموا عليها حدوث العالم، ثم ليقيموا على هذا الحدوث وجود الله الذي أحدثه، والمقدمات هي:

١- الجواهر لا تنفك عن الأعراض.

٢- الأعراض حادثة.

٣- ما لا ينفك عن الحوادث حادث.

وهنا يتصدى ابن رشد لهذه المقدمات؛ ليبين أنها لا تتصف باليقين، وبالتالي فما يبنَى عليها لا يعدو أن يكون جدلا وليس هو بالبرهان؛ فالمقدمة الأولى هنا تتحدث عن "الجواهر" وكأن وجودها واضح بذاته، مع أنها لو كان وجودها مفروضًا على العقل فرضًا؛ لسلم به الجميع، ولقالوا عنه قولاً يتفقون عليه، وليست هذه هي الحال.

---

(٩٤) سورة البقرة آية ١٦٣.

(٩٥) ابن رشد: مناهج الأدلة. ص١٣٥.

وفي المقدمة الثانية الحدوث للأعراض، كأن الحدوث لا يكون للجواهر أيضًا، فإذا شككنا في حدوث الأعراض، جاز لنا كذلك أن نشك في وجود الجواهر.

وأما المقدمة الثالثة، فهي لا تحمل معنى واحدًا محددًا؛ إذ يمكن فهمها على وجهين أحدهما، ما لا يخلو من حادث مخصوص منها.

والخلاصة التي ينتهي إليها ابن رشد إزاء هذا المثل الواحد من أمثلة التفكير عند الأشعرية وسائر المتكلمين، هي أنهم بهذا التفكير لا هم من أهل البرهان الذين يقيمون أدلتهم على مقدمات يقينية واضحة، ولا هم قدموا شيئا يتناسب مع الجمهور؛ لأن سواد الناس لا قبل لهم بهذا الضرب من الجدل، فضلا عن الجمهور[٩٦].

ولم يتعرض ابن رشد للمعتزلة؛ لأنه يجد أن نقده للأشاعرة خاصة وللمتكلمين عامة، ينسحب عليهم أيضا؛ حيث إن مناهجهم في الاستدلال لا تعدو أن تكون مناهج جدلية ولا ترقى إلى المستوى البرهاني العلمي، خاصة أنه لم تقع بين يديه مؤلفات للمعتزلة، يمكن أن يرد عليها؛ لذلك يقول:

"وأما المعتزلة، فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طُرقهم التي سلكوها.. ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية"[٩٧].

ولقد أصاب ابن رشد في ذلك؛ لأنه ما دام نقده موجهًا إلى طريقة القياس التي استخدموها، وهي طريقة الجدل التي تعتمد على مقدمات مشهورة بغض النظر عن يقينها، فإن المعتزلة هي والأشعرية وسائر ضروب المتكلمين سواء، ودحض فرقة منهم هو دحض للفرق الكلامية جميعا.

وأما الصوفية فرغم اختلاف طريقتهم عن طريقة المتكلمين، إلا أنها ليست طريقة مركبة من مقدمات واقية، فهي - على أية حال - مما لا يندرج تحت مقولة الفكر النظري، وأما وقد دعانا القرآن إلى "النظر" فليست طريقة الصوفية – إذن - هي المقصودة، وإذا فرضنا أن أمانة الشهوات التي يمارسها الصوفية في حياتهم شرط ضروري لصفاء الذهن استعدادًا للنظر؛ فليست هي التي تفيد المعرفة بذاتها[٩٨].

ومن أهم المشاكل التي ينقد فيها المتكلمون مشكلة العلم الإلهي ومشكلة السببية.

والمشكلة الأولى وهي: هل يعلم ا الجزئيات، أم يعلم الكليات فقط؟ تلك مشكلة من المشاكل الرئيسة التي شغلت المتكلمين والفلاسفة. إن القول بأن ا يعلم الجزئيات (وهذا رأي المتكلمين عموما، والأشاعرة خصوصا) يؤدي إلى القول بتغير علم ا ، وبالتالي إلى حصول التغير في ذاته، ولهذا قال الفلاسفة (الفارابي خاصة) إن ا يعلم الكليات فقط، وهو قول ثار ضده النصيون؛ لأنه يؤدي في نظرهم إلى إسقاط الجزاء والعقاب على أفعال الإنسان، وهي كلها جزئيات. وقد حاول ابن سينا "تجاوز" هذا الإشكال بالقول: إن ا يعلم الجزئيات على نحو كلي، وواضح أن هذا الحل حل لفظي وهروب من المشكل فقط.

---

(٩٦) ابن رشد: مناهج الأدلة. ص١٣٥.

(٩٧) ابن رشد: مناهج الأدلة. ص١٤٩.

(٩٨) ابن رشد: مناهج الأدلة. ص١٤٩.

أما ابن رشد، فيرى أن هذه المشكلة زائفة برمتها؛ لأنها أيضًا؛ نتيجة لقياس الغائب على الشاهد أي قياس علم ا على علم الإنسان. وهذا في نظر فيلسوفًا خطأ "ذلك أن علمنا معلول للمعلوم به؛ فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره، وعلم ا - سبحانه - بالوجود مقابل هذا، فإنه علة للمعلوم الذي هو الوجود، فمن شبه أحد العِلمين بالآخر؛ فقد جعل ذوات المتقابلات واحدة، وذلك نهاية الجهل"[٩٩].

وإذن.. فالقول بأن "ا لا يعلم الجزئيات؛ لأن ذلك يوجب تغيرًا" في ذاته قول خاطئ؛ لأن "الشيء الذي أسبابه كثيرة هو - لَعمري - كثير، وأما الشيء الذي معلولاته كثيرة؛ فليس يلزم أن يكون كثيرًا بالوجه الذي به المعلولات كثيرة"[١٠٠].

وأصلُ الخطأ في كل ذلك راجع حسب رأي ابن رشد، إلى أن فلاسفة المشرق ومتكلميه يفهمون "العلم" فهمًا عاميًا، فيجعلونه "إدراك الأشياء مرصوفة بعضها إزاء بعض" هذا في حين أن العلم على الحقيقة هو "إدراك النظام والترتيب اللذين في الأشياء". والنظام والترتيب اللذان في العالم تابعان، في نظر ابن رشد للنظام والترتيب اللذين في العقل الإلهي.

أما النظام والترتيب اللذان في عقولنا، فهما تابعان للنظام والترتيب اللذين في الطبيعة. وبما أن "كثيرًا من النظام والترتيب اللذين في الموجودات، لا يدركهما العقل الذي فينا"[١٠١]. فإن علمنا يظل ناقصا باستمرار، أما العلم الإلهي فهو تام "ليس يقال فيه إنه جزئي ولا كلي، إنه منبع جميع النظم الذي في العالم" ويضيف ابن رشد قائلا: ولهذا قال الفلاسفة إن العقل الإلهي هو "جميع العقول، بل جميع الموجودات بوجه أشرف، وأتم من جميعها"[١٠٢].

أما معالجة ابن رشد لمشكلة السببية، فيتناولها كالآتي:

من المعلوم أن الغزالي أنكر على الفلاسفة القول بالسببية، وأرجعها إلى مجرد "العادة" لأن القول بالأسباب، في نظره، يؤدي إلى الحد من إرادة ا وحريته، وإلى إبطال المعجزة.

ويرد ابن رشد على الغزالي في هذه المسألة ردًا مفصلاً وعميقًا في مختلف كتبه؛ فيعالج المشكلة على الصعيدين: المعرفي والأنطولوجي.

فعلى الصعيد المعرفي.. يرى ابن رشد أن المعرفة مبنية على القول بالسببية؛ "لأن المعرفة بالمسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها؛ فرفع هذه الأشياء – أي: إنكار ارتباط المسببات بالأسباب - هو مبطل للعلم ورفْع له". إن الحد والتمييز بين الأشياء والمحمولات الذاتية والبرهان، كل ذلك يتوقف على مبدأ السببية.

---

[٩٩] ابن رشد: فصل المقال. ص١٩.

[١٠٠] ابن رشد: تهافت التهافت. جـ٢. ص٤٥٤.

[١٠١] ابن رشد: تهافت التهافت. جـ١. ص٣٥٤.

[١٠٢] ابن رشد: تهافت التهافت. جـ١. ص٣٣٤.

بعد تقرير هذا المبدأ المعرفي، يناقش ابن رشد فكرة "العادة" عند الأشاعرة ويتساءل قائلا: "ماذا يريدون اسم العادة"؟

أهي عادة الفاعل؛ أي ا ، وهذا محال في حقه؛ لأن العادة ملكة مكتسبة بالتكرار، وا منزه عن ذلك. أم يريدون عادة الموجودات، وهذا غير جائز؛ لأن العادة لا تكون إلا لذي نفس. وإذا كانت لغير ذي نفس فهي طبيعة، والأشاعرة يرفضون القول بالطبائع.

أما إذا كانوا يريدون بالعادة عادتنا نحن في الحكم على الموجودات "فإن هذه العادة ليست شيئا أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه، وبه صار العقل عقلا".

فإذا فهمت "العادة" بهذا الشكل، كانت هي مبدأ السببية، أما إذا نقلت "العادة" مفهومة بهذا الشكل من هذا المستوى المعرفي إلى المستوى الأنطولوجي، فإن ذلك سيؤدي، حسب ابن رشد إلى إنكار الوجود الموضوعي للأشياء "لأن الأشياء لا يصح وجودها لارتباطها".

والقول بأن هذا الارتباط في الأشياء راجع إلى العادة –أي إلى عادة نفسية - سيجعل "الموجودات كلها وصفية" أي مجرد مواضعة واصطلاح(١٠٣).

ولتجنب هذه النتيجة الخطيرة يقرر ابن رشد السببية على الصعيد الأنطولوجي، فيرى أن العالم كله عبارة عن أسباب ومسببات لا غير، ومن هنا النظام والترتيب نلاحظهما في العالم، وهما تابعان إلى النظام والترتيب اللذين في العقل الإلهي.

وبإدراك الإنسان للأسباب والمسببات؛ أي بوقوفه على ذلك الترتيب والنظام، يكتسب علمًا ومعرفة. ولكن المعرفة البشرية ستظل ناقصة دومًا؛ لأن الإنسان لا يستطيع بطبعه الإحاطة بجميع الترتيب والنظام اللذين في العالم. ومن هنا يكون حكم الإنسان على الأشياء ضروريا إذا كان صادرًا عن معرفة تامة بأسبابها، ويكون ظنيا إذا لم يبن على الأسباب الحقيقية. غير أن النفس تتوهم أحيانًا أن هذا الحكم الظني حكم "ضروري" نتيجة جهلها بالأسباب الحقيقية. فإذا كان الأشاعرة يقصدون بـ (العادة) هذا الحكم الظني الذي تتوهمه النفس ضروريا؛ فهذا جائز، أما غير ذلك، فلا(١٠٤).

وهكذا تمكن ابن رشد، بواسطة الفصل بين الجانب المعرفي والجانب الأنطولوجي في المسألة أن يتخلص من كثير من المزالق والمشاكل الجانبية، التي ترتبط بالبحث في السببية، أما قضية المعجزة التي دفعت الغزالي إلى إنكار السببية، فإن ابن رشد يرى أن طرح الغزالي لهذه القضية طرح خاطئ، إن الغزالي يريد إثبات النبوة بواسطة إثبات المعجزة، وبالتالي إنكار السببية.

---

(١٠٣) ابن رشد: تهافت التهافت. جـ٢. ص٧٨٧.

(١٠٤) محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس. ص١١٧، ١١٨. ندوة ابن رشد. بيروت. سنة ١٩٨١.

أما ابن رشد، فيرى أن المعجزة لا تُثبت النبوة، وإنما هي علامة عليها. وإذن، يجـب الاعتـراف سـلفًا بالنبوة، ويجب أن يكون هناك من يدعيها؛ حتى نطالب منه علامته؛ أي الفعل الخارق المؤيد لدعواه؛ ولـذلك يرى ابن رشد أن التضحية بالسببية لترك المجال للمعجزة عمل مجاني ورخيص، خصوصًا إنكـار السـببية الذي يؤدي حتمًا إلى إنكار السبب الأول؛ لأن من "جحد وجوب ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم؛ فقد جحد الصانع الحكيم"[١٠٥].

[١٠٥] ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة. ص١١٤. وانظر أيضًا: د. محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية. ص١١٨.

(٢) نقده لفلاسفة الإسلام

ولم يكن نقد ابن رشد لفلاسفة الإسلام، خاصة الفارابي وابن سينا بأقل حدة من نقـده للمتكلمـين عامـة، والأشاعرة خاصة. بل هو أحيانًا يجمعهم في كِفة واحدة مع المتكلمين؛ وذلك لاتفاقهم في المنهج، وحين يهاجم ابن رشد؛ فهو لا يهاجم جوهر فكرهم وفلسفتهم فحسب، بل هو يهاجم الوسيلة التي يستخدمونها في الوصول إلى حقائقهم، ويرى أن هذه الوسيلة لا ترقى إلى الأسلوب البرهاني الذي حث القرآن العلماء على استخدامه.

ويتساوى استخدام هذا المنهج الجدلي العقيم في فهم النصوص الدينية، وفي فهم فلسفة المفكرين السـابقين على الإسلام كأرسطو؛ من حيث إنه يؤدي إلى نتائج غير صحيحة، وخير شاهد على ذلك، النتـائج الباطلـة التي انتهى إليها الفارابي في محاولته للتوفيق بين فيلسوفين، هما على طرفَي النقيض في رؤيتيهما الفلسفيتين، وفي البناء الفلسفي الذي يتبناه كل منهما، ونقصد بها: أفلاطون وأرسطو.

١- نقد مسألة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو:

فالتقريب بين هذين الفيلسوفين، الذي عمل عليه الفارابي خاصة في كتابه المرسوم: "الجمـع بـين رأيـي الحكيمين" وعلى منواله نسج ابن سينا، يدل دلالة واضحة - عند ابن رشد - على عقم المنهج المستخدم الذي يؤدي إلى تقصير المشائين المسلمين عن إدراك أغراض أرسطو؛ فأرسطو ينفصل كما هو معـروف، عـن أستاذه أفلاطون حول عدد من القضايا الفلسفية الكبرى؛ بحيث يصح القول إن قسمًا مهما من فلسفة أرسـطو هو عبارة عن رد محكم على أفلاطون.

ويتطرق ابن رشد في عدة مواضع من مؤلفاته إلى أهم مآخذ أرسطو على أفلاطون، وينتصر لـه فـي حملته على الأفلاطونيين عامة من (الذين يضعون هذه الكليات "أي المثُل الأفلاطونية" جواهر قائمة بأنفسـها ومفارقة) لما يثيره هذا القول من إشكالات، يستحيل عليهم الانفصال عنها أولا، ولأنه لا يجـدي فتـيلاً فـي تأويل معرفتنا بالأشياء الجزئية، أو الدلالة على وجودها، ما دام ذلك الوجود جزئيا في جوهره ثانيـا؛ ولأن أدلتهم عليه لا تخرج عن "الأقاويل الشعرية اللغوية التي تستعمل في تعليم الجمهور" ثالثًا[١٠٦].

٢- نقد المنهج التشبيهي:

والذي أدى بالفارابي وابن سينا، بل وبالغزالي وبسائر المتكلمين، إلى مثل هذه النتائج الخاطئة، هو استخدامهم لمنهج متهافت، ويؤدي استخدام مثل هذا المنهج إلى التشويش على الفلسفة والدين جميعًا؛ فالمنهج الذي اعتمده ابن سينا والفارابي في عرضه للقضايا الفلسفية هو فعلاً نفس طريقة المتكلمين وبالأخص "طريقة المتقدمين" منهم على حد تعبير "ابن خلدون" في مقدمته فيما بعد، وهو نفس المنهج الذي شيد بواسطته علماء الإسلام مختلـف العلـوم العربية الإسلامية، وعلى رأسها النحو والفقه والكلام؛ فالأساس المنهجي المنطقي الذي قامت عليه العلوم العربية الإسلامية هذه هو "القياس" باصطلاح النحاة أو "الاستدلال بالشاهد على الغائب" باصطلاح المتكلمين.

---

[١٠٦] ابن رشد: جوامع ما بعد الطبيعة. من ص ٤٨-٥٦ حيدرأباد بالهند. سنة ١٩٤٧.

وتكاد تنحصر آلية هذا "القياس" في البحث عن قيمة ثالثة تكون جسرًا بين الشاهد والغائب، أو بين المقيس والمقيس عليه، أو بين حكم معلوم وحكم مجهول؛ حتى يتسنى للباحث الانتقال من الأول إلى الثاني؛ أي تحديد حكم الشاهد إلى الغائب. هذا الجسر هو ما يسميه النحاة والأصوليون بـ "العلة" ويسميه المتكلمون بـ "الدليل" وهو يناظر كما لاحظ الغزالي نفسه، الحد الأوسط في القياس الأرسطي[١٠٧].

إذن.. فالمنطق الإسلامي في مختلف هذه العلوم لا يهدف إلى البحث عن النتيجة كما هو الشأن في القياس الأرسطي، بل كان هدفه البحث عن الحد الأوسط؛ ذلك لأن النتيجة معطاة سلفا، وهي الحكم الشرعي الـوارد في القرآن أو السنة بالنسبة للفقه، والنص القرآني بالنسبة للمتكلمين، والنص اللغوي، بالنسبة للنحاة.

ولكن إذا كانت آلية هذا الاستدلال (الاستدلال بالشاهد على الغائب) واحدة بالنسبة للنحو والفقـه والكـلام؛ فإن الأساس الذي يبنى عليه هذا الاستدلال هنا، يختلف عن الأساس الذي يبنى عليه هناك.

إن قياس الكل على البعض، استقراء ناقص، والاستقراء لا يصبح[١٠٨] منهجًا علميًا في البحث إلا إذا تمكن الباحث من تأسيسه أو تبريره. هذا ما يقوله المناطقة المعاصرون، وهذا ما تنبه إليه علماء الإسلام في الفكـر الإسلامي.

ولكن إذا كان النحاة والأصوليون قد أسسوا هذا الاستدلال الاستقرائي على مبدأ تواضعوا عليه، وهـو أن كلام العرب مبني على قانون واحد مطرد، وهو "خفة النطق على اللسان" أو "جلب المصلحة ورفع المضرة" كقاعدة أصولية جعلهم يتجنبان السقوط في الخلافات التي لا حصر لها، والتي يوقع فيها عادة قيـاس الجـزء على الجزء؛ أي الغائب على الشاهد، فإن علماء الكلام لم يتفقوا على مبدأ واحد يؤسسون عليه طريقتهم فـي البحث والمناقشة؛ مما جعل كل واحد ينطلق من تضمين الشاهد ما يخوله له قياس الغائب عليه. وكمثال على ذلك نشير إلى برهان الأشاعرة على حدوث العالم، البرهان الذي يتلخص في القول:

"العالم أجسام، والأجسام جواهر لا تنقسم، وأعرض لا تقوم بنفسها، وإنما تقوم بالجواهر، وهي لذلك حادثـة (وهذه قضية عامة يؤدي النظر إليها حسب تعبيرهم، وهي في الحقيقة عبارة عن مصادرة يضـعونها كمقدمـة كبرى) ثم يستخلصون من ذلك أن الجواهر حادثة، وبالتالي الأجسام حادثة، والعالم كله حـادث (وهـذه هـي النتيجة التي أرادوا الحكم بها على الغائب؛ أي على العالم كله، وهي معطاة لهم سلفا). واضح من هذا المثال أن الاستدلال بالشاهد على الغائب جعل المتكلمين يبنون العالم؛ أي الشاهد على وجه الخصوص؛ حتى يتأتى لهـم الحكم عليه بالنتيجة التي هي معطاة لهم سلفًا، وهي حدوثه، والتي يأخذونها أو يشتقونها غالبًا من النص الديني.

---

[١٠٧] العلة عند الأصوليين هي "وصف مناسب ظاهر منضبط، ناط به الشارع الحكم "مثل الإسكار" بالنسبة للخمر؛ فالعلة فـي تحريم الخمر عندهم هي الإسكار؛ وهو وصف في الخمر مناسب وظاهر، ومنضبط ومتحقق أيضًا في النبيذ، ومـن هنـا حرموا النبيذ الذي لم يرد فيه نص صريح؛ قياسًا على الخمر الذي ورد فيه نص قرآني صريح.

أما "الدليل" عند المتكلمين، فهو كما يقول ابن رشد "اللواحِق اللازمة لجوهر الشيء مثلما يقولون إن الإتقان الموجـود يـدل على كون الفاعل عاقلاً "تهافت التهافت" جـ٢. ص٧٨٥. بمعنى أن الدليل على كون الفاعل (أي ا) عاقلا هـو الإتقـان والنظام الموجود في فعله (أي في العالم).

[١٠٨] انظر د. محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس. ص ١٠٥، ١٠٦.

إن القول بالجوهر الفرد؛ أي بالجزء الذي لا يتجزأ الذي ينطلقون منه في برهانهم، قـول غيـر مبـرهن عليه، ولكن بما أنه ضروري للبرهنة على حدوث العالم لديهم، وبما أن إنكاره يهدم من الأساس، فإنهم جعلوا منه مبدأ لا بد من التسليم به، ومن هنا كان الدليل عندهم، وهو هنا القول بعدم انقسام الجواهر، شـرطًا فـي المدلول؛ أي في القول بحدوث العالم، ذلك هو المبدأ الذي سار عليه الباقلاني بالخصوص، والذي عبر عنـه ابن خلدون بقوله: "بطلان الدليل يؤذِن ببطلان المدلول" وهكذا وضع المتكلمون من الأشـاعرة جملـةً مـن المفاهيم تتوقف عليها استدلالاتُهم؛ مثل الجوهر الفرد والخلاء، والقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين. ولمـا كانت براهينهم على قضايا العقيدة تتوقف على التسليم بهذه المفاهيم؛ فقد اعتبروها جزءًا من العقيدة الدينيـة نفسها.

وقد عرف الغزالي هذا النوع من الاستدلال[١٠٩] وأدرك ضعفه، بل شططه ودعا إلـى اسـتخدام طريقـة المتأخرين، وأن كان يستعمله في الرد على الفلاسفة مبررًا للجوء إليه بأنه إنما يريد التشويش عليهم وإبطـال أقاويلهم.

٣- نقد نظرية الفيض والصدور:

ثم ينقد ابن رشد نظرية الفيض أو الصدور، والتي تمثل جوهر المدرسة المشائية العربية؛ فينكر أن يكون لأرسطو صلة به؛ فالفيض "شيء لا يعرفه القوم" أي أرسطو والمشائين اليونان، وتعود تَبِعة ترويجـه بـين العرب إلى الفارابي وابن سينا وأتباعهما" الذين غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي، حتى بان ظنيا"[١١٠].

وينص هذا المذهب على أن الموجودات الجزئية تصدر عن الأول (وهو ا) ضـرورة؛ وذلـك بتوسـط سلسلة من المبادئ المفارقة للمادة، تعرف بالعقول المفارقة. ولما كان يصدر عن الواحد إلا واحد عندهم؛ فقد ذهبوا إلى أن الكثرة تدخل على الموجودات، من قبل نسبتها المزدوجة إلى الأول من جهة، وإلى ذواتها مـن جهة أخرى؛ أي من قبل كونها واجبة بالأول وجائزة بذاتها.

وهذا المنهج ينطوي على مغالطات؛ منها أن أصحابه إنما انتهوا إليه من جراء تشبيههم "الفاعل الذي فـي الغائب" أي "ا " بالفاعل الذي في الشاهد؛ فلزم عن ذلك أن الفاعل ذاك يفعل موجودًا واحدا بعينـه، شـيمة الفاعل الجزئي، وفي ذلك ما فيه من غض من شأن ا تعالى، وحد من قدرته المطلقة على الفعل، بل وفـي هذا الاتجاه تشبيه ما بعده تشبيه؛ حيث يشبه فعل ا بفعل الطبيعة الجامدة الصماء التي تفعل على نحو واحد لا تعدوه، كما أن في هذا الاتجاه تشبيهًا وإسقاطًا للتصورات الإنسانية على حقائق الألوهية؛ بحيث تخال هذه الأخيرة على غِرار الأولى، وهذا لا يعدو أن يكون فهمًا بدائيا ذاتيا لمعاني الألوهية السامية.

---

[١٠٩] الغزالي: معيار العلم. ص١٦٥ تحقيق د. سليمان دنيا. دار المعارف. عام ١٩٦١.

[١١٠] ابن رشد: تهافت التهافت. ص١٨٢. بيروت. سنة ١٩٣٠.

أما أرسطو – في نظر ابن رشد - فيرى أن الفاعل الأول مطلق لا يختص فعله بمفعول دون مفعول؛ فلم يمتنع عليه إيجاد الكائنات على اختلافها؛ البسيط منها والمركب. وما مرد وحدته إلا للمعنى الـذي تكتسـب الأشياء وجودها منه؛ كل بحسب طبيعته، وتشترك فيه على الرغم من تنوعها، كما هي حال الأشياء الحـارة التي تستمد جميعها معنى الحرارة من النار، وهي الحار الأول[١١١].

ثم إن دعواهم أن الكثرة (أو التركيب) تدخُل على الموجودات من جراء عقل المعلول الأول لذاته ولمبدئه (أي ا تعالى) على وجهين كما تقدم، فباطلة؛ لأن العاقل والمعقول شيء واحد لدى العقل البشـري، ناهيـك بالعقول المفارقة. وكل هذا لا يلزم عن أقوال أرسطو الذي يذهب إلى أن وجود الأشياء المركبة متصل بمبدأ تركيبها أو ارتباطها:

فكان "معطي الرباط هو معطي الوجود" عنده في سائر الموجودات التي لا يصح وجودهـا إلا بارتبـاط بعضها مع بعضا. كما هي الحال في الأشياء التي تتركب من المادة والصورة، وهي جملة الموجودات فـي عالم الكون والفساد، التي تسند إليها الكثرة أو التركيب[١١٢].

فنظرية الفيض الأفلاطونية التي يتبناها فلاسفة الإسلام وخاصة الفارابي وابن سينا، يصفها ابن رشد بأنها "كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، ويكشف عن أساسها المنطقي/المنهجـي؛ فيردهـا هـي الأخرى إلى قياس الغائب على الشاهد يقول:

"ذلك أن فلاسفة الإسلام لما سلموا لخصومهم أن الفاعل الذي في الغائب كالفاعل الذي فـي الشـاهد، وأن الفاعل الواحد لا يصدر عنه إلا فعل واحد، وكان الأول عند الجميع واحدًا بسيطًا، عسر عليهم (فهم) كيفيـة صدور الكثرة عنه".

وهذا في نظر ابن رشد خطأ فادح "لأن الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد، لـيس يقال مع الفاعل الأول لاشتراك الاسم؛ وذلك لأن الفاعل الأول مطلق، والذي في الشاهد فأهل مقيد. والفاعـل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق، والفاعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول"[١١٣].

أما هذا الفعل المطلق الذي يصدر عن ا فيشرحه بقوله: إنه الأشياء التي لا يصح وجودها إلا بارتباطها بعضها ببعض (وفق القوانين السببية التي تحدثنا عنها من قبل) كمثل ارتباط المادة والصورة وارتباط أجزاء العالم بعضها ببعض، فإن وجودها تابع لارتباطها. وإذا كان ذلك كذلك؛ فمعطي الرباط هو معطي الوجـود؛ فواجب أن يكون ها هنا واحد قائم بذاته، وواجب أن يكون هذا الواحد إنما يعطي واحدًا بذاته. وهذه الوحـدة تتنوع على جميع الموجودات بحسب طبائعها، ويحصل من تلك الوحدة المعطاة في موجودٍ.. موجود وجـود ذلك الموجود، وتترقى كلها إلى الوحدة الأولى[١١٤].

---

[١١١] ابن رشد: تهافت التهافت. ص١٨٠-١٨١.

[١١٢] ابن رشد: تهافت التهافت. ص١٥٢ وتفسير ما بعد الطبيعة. جـ٣. ص١٤٩٨. بيروت. سنة ١٩٤٨.

[١١٣] ابن رشد: تهافت التهافت. جـ١. ص٢٩٨.

[١١٤] ابن رشد: تهافُت التهافت. جـ١. ص٢٩٩.

٤- نقد واهب الصور:

ويتصل بمذهب الصدور عن فلاسفة الإسلام قول ابن سينا خاصة إن الإيجاد عبارة عن اختراع الصـور وإبداعها (دون المواد) وإثباتها في الهولي من قِبل "واهب الصور" أو العقل الفعال، فقد ذهب ابن سينا إلى أن الصور الجوهرية تفيض عن جوهر مفارق هو العقل الفعال الذي يدعوه من جراء ذلك بواهب الصور لـدى حصول الاستعداد في المادة[١١٥].

ويرى ابن رشد أن هذا القول يؤدي إلى إنكار تأثير الأشياء بعضها في بعض، وهو ما يعـرف بالسـببية الطبيعية، ما دام الحدوث عبارة عن استعداد في المادة لتلقي الصور المنبثقة عن العقل الفعال وحسب. وهـذا القول أقرب إلى مذهب أفلاطون عنده.

ومع أن ابن سينا لا ينكر الدور الذي تلعبه المادة في الأحداث الطبيعية، إلا أنه يعزو الدور الجوهري في ذلك لفاعل من خارج؛ فكان مذهبه في السببية – في نظر ابن رشد - شبيها إلى حد ما بمذهب المتكلمين من الأشاعرة الذين أنكروا السببية الطبيعية جملة واحدة، ونسبوا الفعل من جميع وجوهه إلى الفاعـل الأول؛ أي ا .

٥- نقد الوجود والماهية:

كذلك يأخذ فيلسوفنا على ابن سينا قوله إن الوجود (أو الأنية) زائد على الماهية؛ فكان بمثابـة العـرض بالقياس إلى الماهية، وهو خلف عنده؛ إذ يلزم عن هذا القول أن الوجود ليس مما يتقوم به الموجود، بل هـو عرض مشترك بين المقولات العشر (ما دامت هي موجودة جميعها) فكان العرض قائمًـا بـالعرض، وهـو ممتنع.

وكذلك يلزم عنه أن ما هية الشيء متميزة عن وجوده ومنفصلة عنه (وهو فحوى مذهب أفلاطـون فـي الكيات أو الصور) هو ممتنع أيضًا لأن ماهية الشيء لا تطلب إلا إذا صح وجوده؛ فكان الوجود متقدمًا على الماهية، وكانت الماهية محملة عليه وليس العكس. وما الماهية التي تتقدم الوجود إلا الماهية، من حيث اللفظ الذي يدل عليها وحسب. وعند ابن رشد أن ابن سينا الذي "مزج علمه الإلهي بكلام الأشاعرة" قد نسـج فـي ذلك على غِرار المتكلمين[١١٦].

يعود ابن رشد إلى هذه المسألة في كثير من تآليفه؛ لأنها تمثل ركنًا مهمًا من أركان خلافه مع ابن سـينا والمشائين المسلمين.

---

[١١٥] ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. حـ٣. ص١٤٩٨، حـ٢. ص٨٨٢. قارن النجاة. ص٢٨١. مصر. سنة ١٩٣٨.

[١١٦] ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. جـ١ صـ٣١٣، جـ٣. ص١٢٧٩. التهافُت: صـ٣٠٤ - ٣٠٥، وجوامـع مـا بعـد الطبيعة، صـ ١١٢١٠

فابن سينا الذي ينسب إليه التمييز المشهور بين الأنية والماهية: (essence et existence) يذهب إلى أن الماهية لا غناء لها في تقوم الموجود أو وجوده؛ فاقتضى أن يضاف إليها عامل من خارج؛ هو الوجـود (أو الأنية) ولما كان هذا العامل خارجًا عن الماهية؛ وجب إسناده إلى مؤثر أو فاعل خارج عنـه هـو واجـب الوجود[١١٧].

فيكون ابن سينا قد بنى على هذا التمييز بين الأنية والماهية، وعلى التمييز بين الممكن والواجب المتصـل به دليلة على وجود الواجب، الذي يعتبره ابن رشد دليلا (جدليا غير صادق).

٦- نقد الممكن والضروري أو الواجب:

ومن المآخذ التي يأخذها ابن رشد على ابن سينا و(الفـارابي) أيضًـا قسـمته للموجـود إلـى الممكـن والضروري، وزعمه أن الممكن نفسه صنفان: ممكن بذاته وضروري بغيره. وقد ألف ابن رشد مقالة الـرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات إلى ممكن على الإطلاق، وممكن بذاته واجب بغيره، وإلى واجب بذاته، كما يتضح من مراجعة لائحة تصانيفه، وهو يتطرق إلى هذه المسألة في عدة مواضع من تآليفـه الأخـرى؛ كتفسير ما بعد الطبيعة، والتهافُت.

وابن سينا يعتمد هذه القسمة للموجود، إلى الممكن والضروري أساسًا لتدليله على وجود الواجب، شـيمة عامة المتكلمة كما مر؛ إذ لما صح عنده أن العالم بجملته ممكن؛ لزم أن يكون له علة واجبة، وإلا لتسلسـل الأمر إلى ما لا نهاية.

وعند ابن رشد أن هذا الدليل لا يعدو "الأقاويل الجدلية غير الصادقة"[١١٨].

لأنه أولا: يقوم على مقدمات فاسدة؛ لأن القول إن العالم ممكن بذاته وضروري بغيـره (متنـاقض؛ إذ لا يجوز أن يكون الشيء بذاته ممكنًا، وهو مع ذلك ضروري بغيره) "إلا لو أمكن أن ينقلب طبعه"[١١٩].

ثانيًا: لأنه ليس من "المعروف بنفسه" أن العالم بأسره ممكن؛ لأننا متى وضعنا سلسلة الأسباب الطبيعيـة والمفارقة التي تفعل في أي موجود موجودًا؛ تحتم وجوده على الوجه الذي عليه وجد؛ فبات كل ما في العالم ضروريا. ومن أنكر الضرورة في مصنوعات الصانع، وفي كيفيات الأشياء ومقاديرها، فقد أنكر الحكمة في صنعها، بل جحد وجود الصانع الحكيم أصلا.

"وبالجملة، متى رفعنا الأسباب والمسببات (الضرورية) لم يكن ها هنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق؛ أعني الذين يقولون: لا صانع ها هنا، وأن جميع ما حدث في هذا العالم إنما هـو عـن الأسـباب الماديـة" (بالاتفاق)[١٢٠] كما يقول فيلسوفنا.

---

[١١٧] ابن سينا: النجاة. ص٢٣٥. مصر. سنة ١٩٣٨.

[١١٨] ابن رشد: جوامع ما بعد الطبيعة. ص٥.

[١١٩] ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. جـ٣. ص١٦٣٢.

[١٢٠] ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة. ص٨٦، والتهافت. ص٤١٣.

ثالثًا: يخطئ ابن سينا حين يصف العالم بأنه أزلي وممكن معا:

١- لأن الإمكان من الطبيعة ما هو بالقوة، فإذا حصل الممكن بالفعل لم يعد ممكنا، بل بات ضـروريا، وبين أن وجود العالم حاصل بالفعل.

٢- لأن الممكن والأزلي متناقضان، فيستحيل أن يكون العالم أزليا وممكنًا معًا؛ لأن الإمكان في الأمور الأزلية ضروري، كما يقول أرسطو، فما كان ممكنا أن يكون أزلا؛ فواجب أن يكون أزلا؛ فالممكن الأزلي هو والضروري (أو الواجب) سيان؛ لأننا إذا وضعنا موجودًا لم يزل ممكنـا، كـان ذلـك الموجود بمثابة الضروري[١٢١]؛ لأنه يتحتم فيه إذ ذاك أن يوجد أبدًا؛ فلا يكون ممكنا، أو لا يوجد، فلا يكون ممكنا أيضًا.

هذه - إذن - أهم الحجج التي يوردها ابن رشد في معرض إبطالـه لقسـمة الموجـود إلـى الممكـن، والضروري عند ابن سينا، وإبطال دليله المشهور على وجود واجب الوجود الذي يبنى على "مقدمة الإمكان" وما يتصل به من أدلة على وجود ا   عند عامة المتكلمين، الذين يرى ابن رشد أن ابن سينا قد تأثر بهم فـي هذا الباب.

إن ابن رشد إنما يقوض أسس دليل ابن سينا على وجود ا ؛ إذ يقوض المقدمات التي يبني هـذا الـدليل عليها. فالعالم الذي يبني ابن سينا على استقراء صفة من صفاته دليلَه على ا ، عالم موجود بالفعل، فاستحال أن يقال فيه إنه ممكن أو ممتنع؛ لأن الإمكان من طبيعة ما هو بالقوة والامتناع مـن طبيعـة مـا لا يوجـد قط[١٢٢].

ولو اختار ابن سينا صفة الجواز، دون صفة الإمكان؛ لكان لدليله شأن آخر. فمن المتكلمـين كالبـاقلاني (+١٠١٣م) والجويني (+١٠٨٥) والرازي (+١٢٠٩) من اختار هذا الدليل فعلاً، فذهبوا إلى أن العالم بما فيه جائز؛ أي أنه لا يمتنع فيه أن يكون على خلاف ما هو عليه، فاقتضى أن يكون ثمت مخصص، أو مرجع بين هذين الدليلين في الكشف عن مناهج الأدلة[١٢٣] إلا أن بينهما تباينًا أساسيًا، وهو أن الجواز قـد يسـتند إلـى الموجود بالفعل استنادًا اعتباريا أو ذهنيا بينا، يستحيل إسناد الإمكان إليه كما مر. وسوف نستعرض البـدائل التي يأخذ بها ابن رشد في إثبات وجود ا   في فصل لاحق، والتي تُبنى عنده على أسس فلسفية مختلفة عـن الأسس التي يأخذ بها ابن سينا، خاصة المدرسة المشائية العربية عامة، والتي تعود في النهاية إلى اخـتلاف جوهري في المنهج الذي يأخذ به كل منهما.

---

[١٢١] ابن رشد: التهافت. ص٩٨.

[١٢٢] ابن سينا: النجاة. ص٢٣٥ وانظر التحليل الدقيق لنقد ابن رشد لفلسفة ابن سينا. د. ماجد فخري: ابن رشـد. ص١٨-٢٥. بيروت. سنة ١٩٨٢.

[١٢٣] ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة. ص٤١-٤٢.

ومهما يكن من أمر؛ فمأخذ ابن رشد على الدليل الثاني لا يختلف عن مأخذه عن الدليل الأول اختلافًا جوهريا. فسواء اخترنا دليل الإمكان أم دليل الجواز، فإننا نكون قد رفعنا الضرورة عن الأشياء، وأبطلنا الحكمة من صنعها، ونسبنا صانعها الحكيم إلى السفَه.

٧- نقد مفهومي الحدوث والقِدم:

يرى ابن رشد أن مفهومي الحدوث والقدم عند ابن سينا والمتكلمين، مفهومان خاطئان؛ لأنه مأخوذ من الشاهد فقط؛ ذلك أنهم يفهمون من الحدوث "الحدوث من شيء وفي زمان وبعد العدم"[١٢٤]. وهذا كما يقول ابن رشد، إن كان ينطبق على أشياء العالم؛ فهو لا ينطبق على العالم ككل:

إن الحدوث المنسوب إلى أجزاء العالم قوامه التغير والتحول، فهو مرتبط بالزمان أساسا، أما الحدوث المنسوب إلى العالم ككل، فهو نفسه الأحداث المنسوبة إلى ا .

والفعل الصادر عن ا ليس ينبغي ربطه بالزمان إطلاقا.. ولهذا السبب يقول ابن رشد: سمى الفلاسفةُ العالم قديمًا؛ تمييزا له من الحدوث المنسوب إلى أجزاء العالم، والأولى - في نظر ابن رشد - أن يوصف العالم ككل "بكونه": دائم الحدوث. ويلاحظ ابن رشد أن إصرار المتكلمين على قياس الأحداث المنسوبة إلى ا على الحدوث الذي في الشاهد، جعلهم ينزلون الإله إلى مرتبة الإنسان ويرفعون الإنسان إلى مرتبة ا [١٢٥].

ومن المآخذ الفرعية التي يأخذها ابن رشد على ابن سينا قوله إن وجود المادة يتبرهن في العلم الإلهي دون العلم الطبيعي، ويعتبر ابن رشد وجود الطبيعة بينًا، خلافا لقول ابن سينا بافتقاره إلى دليل[١٢٦]. وكذلك يأخذ عليه قوله إن إثبات السبب الهيولاني والمحرك الأقصى، هو من اختصاص العالم الإلهي دون العالم الطبيعي، ويعزو إلى هذا الغلط "المعاندات التي عانده بها أبو حامد في كتابه التهافُت"[١٢٧].

فالعالم الإلهي عنده يتسلم وجوده عن العالم الطبيعي، وبناء على ذلك.. يشرح الجهة التي يكون بها المحرك الأقصى محركًا للأجرام السماوية وما يليها من موجودات.

---

[١٢٤] ابن رشد: التهافت. جـ١. ص٢٧٢.

[١٢٥] ابن رشد: التهافت. جـ٢. ص٦٤٤.

[١٢٦] ابن رشد: جوامع السماع الطبيعي. ص١٨.

[١٢٧] ابن رشد: جوامع ما بعد الطبيعة. ص٥.

الفصل الرابع

ابن رشد شارحًا

١- التفاسير والشروح.

٢- التلخيص.

إذا كان أرسطو قد اشتهر بأنه المعلم الأول؛ فقد اشتُهر ابن رشد بأنه الشارح الأكبر. فالفضل في استحداث أسلوب التفسير الأصيل للنصوص الأرسطية، يعود إلى ابن رشد، وما كان لابن رشد أن يحقق رغبة الأمير الموحدي في شرح مؤلفات أرسطو وتلخيصها، لولا أن ذلك يحقق هوًى في نفس ابن رشد، فقد كان معجبًا بأرسطو إلى حد كبير، وكان تكليف الأمير له بتلخيص هذه المؤلفات وشرحها فرصة طيبة لتجسيد هذا الإعجاب وإخراجه إلى حيز الوجود.

ومن المعروف أن فلسفة أرسطو نُقلت إلى العربية؛ إما مباشرة من اليونانية (وهذا هو شأن كتاب المقولات الذي نقله حنين بن إسحاق) وإما عن طريق السريانية التي طبعتها أساليب اليونان في التعبير[١٢٨] (مثل مقالات ما بعد الطبيعة التي نقلها أسطات).

وقد عرف النقلة طريقةَ الترجمة الحرفية وطريقة الترجمة غير المباشرة، إلا أنهم كانوا يؤثرون – على خلاف مترجمي اليوم - أول الطريقتين باعتبارها الأسلوب العلمي الصحيح للنقل، أو بتعبير حنين بن إسحق، لأنها "أبلغ وأفحل". كما كانت معرفتهم بالعربية غير متينة، ولا يتجاوز أحيانًا معرفة العامية[١٢٩]، وقد كانت صلتهم بكثير من الألسن[١٣٠] بدورهم حائلاً دون امتلاك إحداها امتلاكًا حقيقيا[١٣١].

أما معرفتهم بالفلسفة، فلم تكن حقًا، معرفة المختصين، ولم تكن مقصودة لذاتها، بل كانت عندهم وسيلة لإتقان الترجمة، وربما اكتسبوها عن طريق التمرس على نقل النصوص الفلسفية "وهناك عنصر أخير يجب أن يدخل في الاعتبار؛ هو أنهم كانوا على ملة المسيح، وقليل منهم صابئة، وليس فيهم مسلم واحد، مما سيحول بينهم وبين الاحتكاك بالنص القرآني، هذا الاحتكاك الذي عمل على تكوين اللغات التقنية العربية، وتقويم أساليبها بعد مقتضيات التعبير العربي السليم"[١٣٢].

واجتمعت هذه العوامل كلها: الترجمة الحرفية، والنقص في امتلاك العربية، وفي التكوين الفلسفي وقوة المعتقد، لتؤدي إلى وضع لغوي جد معقد، لا تفيد معه قواعد اللسان العربي ولا أساليب الكتابة العربية، ويستحيل على العارف باللسان العربي وحده، أن ينفذ إلى محمياته.

ومن هنا كان مشروع ابن رشد الحضاري الكبير في شرح وتلخيص وتفسير مؤلفات هذا العبقري اليوناني، وعنه أخذ فيما بعد كثير من الأوربيين، وعلى رأسهم القديس توماس الأكويني (+١٢٧٤) في القرن الثالث عشر.

---

[١٢٨] شكري عياد: في الشعر. ص١٦٦، ١٦٧.

[١٢٩] شكري عياد: ص ١٨٠-١٨١ استعمل بشر بن متى كثيرًا من الألفاظ العامية في ترجمته لكتاب الشعر لأرسطو.

[١٣٠] اليونانية والسريانية والعربية والفارسية.

[١٣١] الجاحظ: كتاب الحيوان. ص٧٥، ٧٨. القاهرة عام ١٩٣٨.

[١٣٢] لغة ابن رشد الفلسفية: طه عبد الرحمن. ص١٩٣ ندوة ابن رشد بالمغرب.

١- الأهمية الحضارية للشرح:

وقد اعتبر كثير من المؤرخين عمل ابن رشد هذا في شرحه مؤلفات أرسطو أو تلخيصها، عملا هامشيا أو ثانويا لا يحمل إلا دلالة واحدة هي دلالة التبعية والتلمذة، ولا ينطوي على قيمة فلسفية كبيرة. وقد كانوا في ظنهم هذا واهمين، فلم يكن يعني الشرح والتحليل هذا عند ابن رشد عملية مزاج فردي، بل كان يعني في المقام الأول عملية حضارية لطبيعة خاصة بعد ترجمة المؤلفات اليونانية لحضارة اندثرت وبادت، وظهرت في زمن آخر حضارة فتية تحتاج إلى كثير من الغذاء الفكري والثقافي، وفي أمس الحاجة إلى وسائل وأدوات التعبير الرفيعة، وكانت هذه العملية الحضارية التي تقوم بها الحضارة الإسلامية على يد مفكر من أبنائها عملية طبيعية من بين عمليات كثيرة، تحتوي فيها الحضارة الناشئةُ الحضاراتِ المجاورة بعد التعرف عليها وابتلاعها داخلها وأخذ مصطلحاتها وتصوراتها كأدوات للتعبير.

ولذلك فليست وظيفة الشرح عند ابن رشد النقل، بل التمثل والاحتواء، وما ظنه الباحثون على أنه إساءة فهم أو خلط أو مزج هو في الحقيقة إكمال بناء وإبراز التصور الإسلامي للعالم ابتداء من ثقافة العصر ومستواه الفكري ولغته الاصطلاحية.

٢- التفاسير والشروح:

وفي التفاسير والشروح الكبرى نجد ابن رشد يعمد إلى النص الأرسطي، فيتناوله بالتفسير والتعليق فقرة فِقرة وعبارة عبارة، ويستطرد في بعض الأحوال إلى إيراد نصوص مستمدة من تأليف أرسطو الأخرى، وقد يعمد حتى إلى التخريج اللغوي للألفاظ المفسرة. وهذا الأسلوب مستمد إلى حد كبير من أسلوب التفسير القرآني الذي كان منتشرًا في العالم الإسلامي شرقه وغربه، وقد برز ابن رشد في حقل التفسير أو الشرح هذا بروزًا لم يضارعه فيه أحد؛ حتى بات يعرف في العصور الوسطى بإمام شراح أرسطو، وهذا من حيث الشكل أو الأسلوب الذي انتهجه.

أما من حيث الجوهر، فقد امتاز ابن رشد عن سائر المشائين العرب، في عمله على النفوذ إلى غور فلسفة أرسطو، وتنقيتها من الشوائب الأفلاطونية المحدثة التي قد علقت بها على يد الشراح الإسكندرانيين، ويوحنا النحوي (+٥٦٨) الذي نسج العرب على منوالهم، ما وسعه ذلك؛ لم يكن بالمطلب اليسير في حقبة لم تكُن أساليب دراسة النصوص الفلسفية دراسة علمية معروفة فيما بعد، ولم تكن النصوص الأصلية مبذولة للشراح العرب الذين كانوا يجهلون اليونانية جملةً[١٣٣].

---

[١٣٣] دائرة المعارف الإسلامية. بيروت ١٩٦٠.

ولذلك اختلاف ابن رشد في شروحه من بقية شراح أرسطو السابقين؛ فقد كان ابن رشد يمتاز بأنه ينفذ إلى روح الفلسفة الأرسطية، ويتعامل مع أرسطو الند للند، ويناقشه أو يحاوره مسقطا عنصر الـزمن والمكـان، وكأنه يتعامل مع الأفكار والنظريات الفلسفية مجردة، بل كثيرًا ما يعرج ابن رشد إلى مناقشة موضوع فلسفي ما، ثم يستشهد بآراء أرسطو على صحتها، وذلك واضح من نقده للمتكلمين والأشاعرة، وفلاسفة الإسلام، ثم يحتج عليهم بما قاله أرسطو.

ومن هنا لا يعني الشرح تغيير لفظ بآخر، أو عبارة بأخرى، بل يعني دراسة ابن رشد لموضوع بذاته ثـم الاستشهاد بأرسطو؛ لذلك لا يبدأ ابن رشد بقوله: "قال أرسطو" ولكنه كثيرًا ما يقول: "قال أبـو الوليـد" ثـم مستشهدًا بأرسطو، وعلى الرغم من أن أرسطو يسبق ابن رشد زمانيا، إلا أن ابن رشد يتعامل معـه علـى مستوى الفكر، ويغفل العلاقات الزمانية، ولا يستبقي سوى العلاقات العقلية والفكرية. فيعيش المشكلة الفلسفية ويبنيها بناء عقليا، ثم يستشهد عليها بتأييدات من أرسطو[١٣٤]. أو من غيره من المفكرين، وهذا ما يقابلنا في شروحه وتفاسيره، بل هو أحيانًا ما يتطرق إلى كثير من الموضوعات الخاصة جدًا بالفلسفة الإسلامية، فنجده يعرج على الأشاعرة أو المتكلمين أو الغزالي في معرض حديثه أو نقده أو فحصه لإحدى المشاكل الفكرية.

فمثلا عندما يشرح ابن رشد كيفية تولد الصور من العقل الفعال، يستشهد بقول أرسطو علـى قولـه، ولا يستشهد بقوله على قول أرسطو، وكأنه هو الذي يورد المشكلة، وأرسطو هو الذي يؤيده، هو الـذي يحلـل، وأرسطو هو الشاهد على صدق تحليلاته، وهو ما نتبينه مثلاً في تصنيفه للعلم، يذكر ابن رشد تصـنيفه هـو أولا، ثم تصنيف أرسطو ثانيًا؛ مما يدل على أنه هو الذي يضع النظرية العامة، وأرسطو حالة خاصة جزئية مؤيدة ترد في سياق استقراء علمي يستخدمه الفيلسوف للتأييد والبرهنة[١٣٥].

ومن هنا تظهر شخصية ابن رشد الفلسفية بارزة في شروحه لمؤلفات أرسطو وكتبه خاصة، وابن رشـد يعي أنه يكتب لقرائه المسلمين، ويوضح لهم ما غمض من مؤلفات أرسطو تنويرًا لهـم وتبصـيرًا بمـذاهب اليونان، وتوضيحًا لأفكارهم، وتصحيحًا لمعلوماتهم.

فالمقصود من هذا الشرح إفادة المسلمين خاصة، وإغناء الحضارة الإسلامية عامة. ولما كان الغرض من الشرح عندهم اكتشاف البناء العقلي لفلسفة أرسطو دون العوارض اللفظية أو اللغوية، على الرغم من أنـه لا يغفلها؛ فقد استطاع الغوص في البنية الأساسية لفكر أرسطو؛ فأمكنه فهمه، بل تمثله عقليا خير تمثيل.

وقد اقتضى ذلك معرفة دوافع أرسطو وطرق استدلاله ومقدماته ونتائجه، وهو في أثناء ذلك يبين منطـق أرسطو العقلي، فيوضح أشكال القياس التي اتبعها وأنواع البراهين التي يستدل بهـا، فـي محاولـة لإيجـاد البراهين الصحيحة واستكمالها، ليظهر البناء العقلي الأرسطي أقرب إلى الكمال أو متسقًا داخليا مع مسـلماته الأولى ومبادئه الداخلية[١٣٦].

---

[١٣٤] ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة. ص١٥٦.

[١٣٥] ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة: ص٥.

[١٣٦] ابن رشد: السماع الطبيعي. ص٨٩، تلخيص ما بعد الطبيعة. ص١٦١. ٢٥٦، ص٤١٤، جـ١.

ومن أجل بعث الحياة والحيوية في فلسفة أرسطو وكتاباته، خاصة أنها كتابات جافة وصعبة؛ فقـد كـان يضفي عليها أبعادًا أخرى من العلوم الأخرى. فإذا تناولها أرسطو على المستوى الصوري أعطاها ابن رشد أساسها النفسي، وهو ما نتبينه في مقالة اللام؛ حيث يعطي تفكير أرسطو الميتافيزيقي أساسًا من علم الـنفس وعلم الحيوان؛ حتى يجعل أفكاره قريبة المنال[١٣٧].

ويصل الأمر بابن رشد إلى أن يستخدم منهجه الخاص والقائم على التمييز بين أساليب التعبير والبرهـان، في فهم مذهب أرسطو والتحقق من صواب شُراحه أو خطئهم، وقد استعرضنا هذا المنهج من قبلُ وهو القائم على التفريق بين الأساليب الاستدلالية الثلاث، التي استنبطها من القرآن الكريم، والتي يخاطب فيها الـوحي مختلفَ المستويات الإدراكية الإنسانية وهي: الخطابة والجدل والبرهان؛ ولذلك يقول ابن رشد مثلاً:

"أخطئوا، وإنما أجروا الأقاويل العلمية مجرى الأقاويل الشعرية التي تستعمل في تعليم الجمهـور[١٣٨] أو يقول: "والإسكندر يقول إن هذه الحجة جدلية.. وهذا الذي ذكره الإسكندر أيضًا حجة جدلية"[١٣٩].

ولا نحتاج إلى نذكر أن ابن رشد لا يرضى بالاستدلال البرهاني بديلا، ومن هنا يعرض لأفكار أرسـطو معبرًا عنها بأسلوبه الخاصة في استدلالات برهانية متتالية، خاصة وأنه يرى أن اختلاف أرسطو مع فلاسفة اليونان القدماء ترجع في أساسها إلى اختلاف في منهج الفكر وطرق الاستدلال، فقد رفـض أرسـطو فـي مؤلفاته التي ينقد فيها الفلاسفة القدماء كل ما هو خطابي أو شعري أو جدلي، كما يتمثل ذلك فـي مؤلفـات أفلاطون ومحاوراته.

ولذلك يعيد ابن رشد نفس الخلاف، ويتمثل في حضارته الإسلامية نفس الإشكالية، فيتخـذ نفـس موقـف أرسطو من أفلاطون والسابقين عليه، جاعلا من الأشاعرة والمتكلمين والصوفية، بـل والفلاسـفة المشـائين العرب خصوم، يتخذون من الجدل والخطابة واللغة الشعرية أساليب تعبير عن الحقيقة ومناهج يتوسلون بهـا إليها.

كما يرجع ابن رشد أخطاء الشرح السابقين لأرسطو ليس إلى أخطاء في الترجمات فحسب، بل إلى أخطاء في الفهم حيث يغفلون النظرية الكلية الشاملة للمذهب والمنهج الأرسطي نتيجة عدم تصورهم له؛ مما يجعلهم يتعثرون في فهم الجزئيات الواردة في ثنايا هذا المذهب، ويسيئون تأويلها.

ولذلك يبدأ ابن رشد شرحه لكل مقالة بالغرض الكلي منها؛ حيث يهدف إلى فهم الموضـوع مـن فكـر أرسطو؛ حيث أن المقصود في النهاية العلم بآراء أرسطو وأفكاره والعلم "يتكون من المقاصد أولا ثم تتحـول إلى أبنية عقلية ثانية بفضل البرهان. ثم تتسلسل المقالات بعضها عن البعض الآخر تسلسلاً منطقيا واضـحًا؛ بحيث تؤدي المقالة السابقة بالضرورة إلى المقالة اللاحقة..

---

[١٣٧] ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة. ص٥١.

[١٣٨] ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة. ص٧٥٢.

[١٣٩] ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة. جـ٣. ص١٥١٠.

فإذا كان أرسطو قد ترك ترتيب المقالات دون نظرية عامة وقصد كلي. ودون إبراز الرباط الداخلي بينها وتسلسلها وترتيبها الذي يطابق قسمة العقل ومستويات الوجود، فإن ابن رشد قد قام بهذه المهمة، ونقل تبويب المقالات وترتيبها إلى نظرية خالصة في العقل تتفق مع مستويات الوجود. فتسلسل التلخيص من ألفاظ العلـم إلى مطالب العلم يوحي باتباع نظرية خالصة في العقل وترتيب منطقي صرف، وهو ما ينقُص الميتافيزيقـا عند أرسطو"[١٤٠].

ونظرا لأن ابن رشد وضع نُصب عينيه وحدة عمل أرسطو، ووحدة مذهبه الفلسفي؛ سـواء فيمـا بعـد الطبيعة أو في السماع الطبيعي أو تحليلات المنطق، فكثيرًا ما كان يحيل إلى باقي مؤلفاته، وتبلغ دقتـه فـي شرحه أن يراجع ترجماته المختلفة، ويقارن بين النصوص والترجمات؛ حتى يستوثق مـن صـحة مـذهب أرسطو وأفكاره[١٤١].

ولذلك لا نستغرب استعراض ابن رشد لشراح أرسطو كالإسكندر وثامسطيوس وغيرهم، فـي توضـيحه لمدى صوابهم وخطئهم في شروحهم، فغايته هو التحقق والتمحيص والتدقيق عن مـذهب أرسـطو العقلـي، وليس مجرد الاكتفاء بنصوص وشرحها شرحًا لُغويا فقط.

بل هو أحيانًا لا يكتفي بالنقد الداخلي للنصوص، والذي تأثر فيه بالمفسرين المسلمين وعلماء الحديث، بـل هو يحيل معاني النص إلى الواقع الاجتماعي اليوناني الذي نشأ فيه، فيفسره في ضوئه، وكأنه يريد أن يرجعه إلى أرضه ومنبته الأصلي الذي نشأ فيه بعلاقاته النفسية والاجتماعية الحيّة، حرصًا منه؛ كفيلسوف صـاحب منهج في النقد الفلسفي، أن الوقائع الفكرية لا يمكن اقتطاعها من وقائِعها النفسية والاجتماعيـة، وإلا فقـدت كثيرًا من صحتها وصدقها، وهو ما نتبينه في تفسيره وشرحه لفلسفة إنكساغوراس وإرجاعهـا إلـى طلبـه للرياسة، كأنه يفهم منه أن إنكساغوراس كان يروم بها حينئذٍ أن يحدث لنفسه بها ذكرًا، أو يقصد بها نُصـرة رأي مشهور ومحمود"[١٤٢].

التلخيص:

وإذا كانت هذه طريقة ابن رشد في الشرح والتفسير، فإن طريقته في "التلخيص" تقوم أصلا، في رفع قلق المصطلح وقلق الجملة من النص المترجم؛ لذا فقد تتبع النص جملة جملة، ونقلا نقلا، إلى حد أن ما يلخصـه يظهر بمظهر ترجمة من درجة أسلم.

---

[١٤٠] د. حسن حنفي: ابن رشد شارحًا أرسطو. ص٦٦ وقد استفدنا من هذا البحث في هذا الفصل كثيرًا. الذكرى المئوية الثامنة لابن رشد. بالجزائر. بيروت. عام ١٩٨٣.

[١٤١] ابن رشد: التلخيص. ص٥٣، ١٧٧.

[١٤٢] ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة. ص٩٥. حـ ١.

فليس التلخيص – إذن - كما يعتقد البعض من مؤرخي الفلسفة، تفسيرًا أوسط ولا نصًا مجملاً، وإنما هـو عند ابن رشد عملية منهج من مناهج مواجهة النص المترجم، وهو بالضبط منهج إعوجاجه، ولما كـان ابـن رشد في تلخيصه لا يشرح ولا يجمل ما يقوله أرسطو، وإنما يعمد إلى تقويم النص المتـرجم مـن الناحيـة الصرفية والنحوية وتقريبها من العربية السلمية؛ فإنه لم يكن يميز بين كلامه ومقالة أرسطو، ويكتفـي بـأن يفتتح التلخيص بعبارة: "قال أرسطو" ويواصل كلامه دونما إشارة إلى نهاية مقالة أرسطو.

ولا غرابة - عندئذٍ - أن تتداخل عملية التلخيص مع المناهج الأخرى، وأن تتخلل التفسير نفسه؛ ذلـك أن ابن رشد هنا أيضًا يعيد صوغ العبارة قبل أن يتناولها بالشرح والتعليق وتقريبها إلى الأذهان ولا يتعذر علينا أن نستخلص مما أعاد صياغته في التفسير ترجمة أمتن من الترجمة الأصلية.

وفي عملية التلخيص هذه ذات الصبغة التقويمية، يستبدل ابن رشد بمصطلحات النص المترجم مصطلحاتٍ متداولة (قول الجوهر – الحد، مقصود إليه بالإشارة -كالمشار، المصمت – الجسم، الحقيقة - الصدق، مائية -ماهية، كلمة - حد، الأمور العامية - الأوائل، السولابي -المقطع، نجم - نما، الجوامع - المقاييس، الكنـه -الماهية)[١٤٣].

كما كان ابن رشد يشير إلى عادة اليونانيين في الاستعمال[١٤٤]، ويقارن بينها وبين الاستعمال في الأمثلـة بأسماء الأعلام اليونانية أسماء عربية[١٤٥]، بل يقرب مضامين بعضها تقريبًا إسلاميا؛ فيجعل مـن "أطلـس" الإله اليوناني، ملكًا[١٤٦]، وفي موضع آخر يئول اسم الجنس، الإله، بمعنى الفلك.

ومن المحتمل جدًا أن يكون ابن رشد قد استعان بتعاليق "الحسن بن سوار" على ترجمة حنين بن إسـحاق، هذه التعاليق التي تتضمن شروحا ضافية وتحليلاً لُغويًا لبعض التعابير غير المألوفة والمستعملة فـي الـنص المترجم، كما تتضمن بعض أوجه مقارنتها مع الاستعمال اليوناني، ومما يؤكد ذلك اتفاق بعـض التراكيـب الواردة عندهما. كما أن كتب الفارابي كانت مما لا شك فيه مرجعًا أساسيًا في عمليـة التلخـيص الرشـدية، وخاصة منها كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق وشروح المقولات وكتاب الحروف[١٤٧].

وقد ظهرت شخصية ابن رشد الأدبية واللغوية في هذه الشروح، ولا سيما في "تلخيص الخطابة" فنراه مثلاً يستبدل في كتابه هذا بالأمثلة اليونانية نظائرها في اللغة العربية، متلائمًا مع البيئة العربية الإسـلامية التـي يكتب لها ويعيش فيها.

---

[١٤٣] طه عبد الرحمن: لغة ابن رشد الفلسفية. ص١٩٦.

[١٤٤] ابن رشد: تلخيص المقولات. ص٨١-٨٢، ١٢١-١٢٢.

[١٤٥] ابن رشد: تلخيص المقولات. ص١٢.

[١٤٦] ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. ص٦٤٥.

[١٤٧] ابن رشد: تهافت التهافت. تحقيق د. سليمان دنيا. ص٥٧٠.

فيورد شواهد من الفقه والتاريخ الإسلامي واللغة العربية، وقد نجح ابن رشد نجاحًا كبيـرًا فـي تطبيـق القواعد والنماذج التي يذكرها أرسطو، على اللغة العربية وتراثها، ولا سيما في المقالة الثالثـة: أقسـام فـن الخطابة، في صفات الأسلوب".. إلخ[١٤٨].

فإن ابن رشد يتبنى مذهب "المعلم الأول" أرسطو في الخطابة كما يتبناه في الشـعر، فصـناعة الخطابـة تناسب صناعة الجمل؛ وذلك أن كلتيهما تؤمان غاية واحدة هي مخاطبة الغير.. ويوجد استعمالهما مشـترك للجميع؛ أعني أن كل واحد من الناس يستعمل بالطبع الأقاويل الجدلية والأقاويل الخطابية[١٤٩].

وفي موضع آخر يقول: "وكل واحد من الناس يوجد مستعملا لنحو ما في أنحاء البلاغة.. ومنتهيًـا إلـى مقدار ما، وذلك في صنفي الأقاويل اللذين أحدهما المناظرة والثاني التعلـيم والإرشـاد. وأكثـر ذلـك فـي الموضوعات الخاصة بهذه الصناعة، وهي مثل الشكلية والاعتذار وسـائر الأقاويـل التـي فـي الأمـور الجزئية"[١٥٠].

وهكذا فقد أضاف ابن رشد إضافات أصيلة في الشروح التي وضعها على مصنفات أرسطو. ولم يكتـفِ بالنقل. بل ترك آثار عبقرية فذة على تلك النظريات والآراء، التي قامت بدور مهم في النهضة الأوروبية فيما بعد.

والخلاصة:

إنه لم يكن الهدف من الشرح عند ابن رشد؛ سواء كان تفسيرًا أم تلخيصًا، هو العرض الموضوعي لأفكار الفيلسوف، أو لمذاهب الفلاسفة في الحضارة المجاورة فحسب، بعد أن تعرف عليها وتمثلها، بل كان الهـدف أيضًا تحويل تلك الفلسفة الخاصة باليونان إلى فلسفة عامة تمثل غذاءً عقليا يمكن أن تستفيد منـه الحضـارة الإسلامية الفتية إلى حد كبير، وكان من السهل على ابن رشد أن يصنع ذلك مع الفلسـفة اليونانيـة عامـة، وفلسفة أرسطو خاصة؛ لاتصافها بالعقلية والواقعية على حد سواء؛ فهي فلسفة تبحث عن العـام والخـاص الكلي والجزئي، المثال والواقع، العقل والتجربة، الصورة والمضمون.

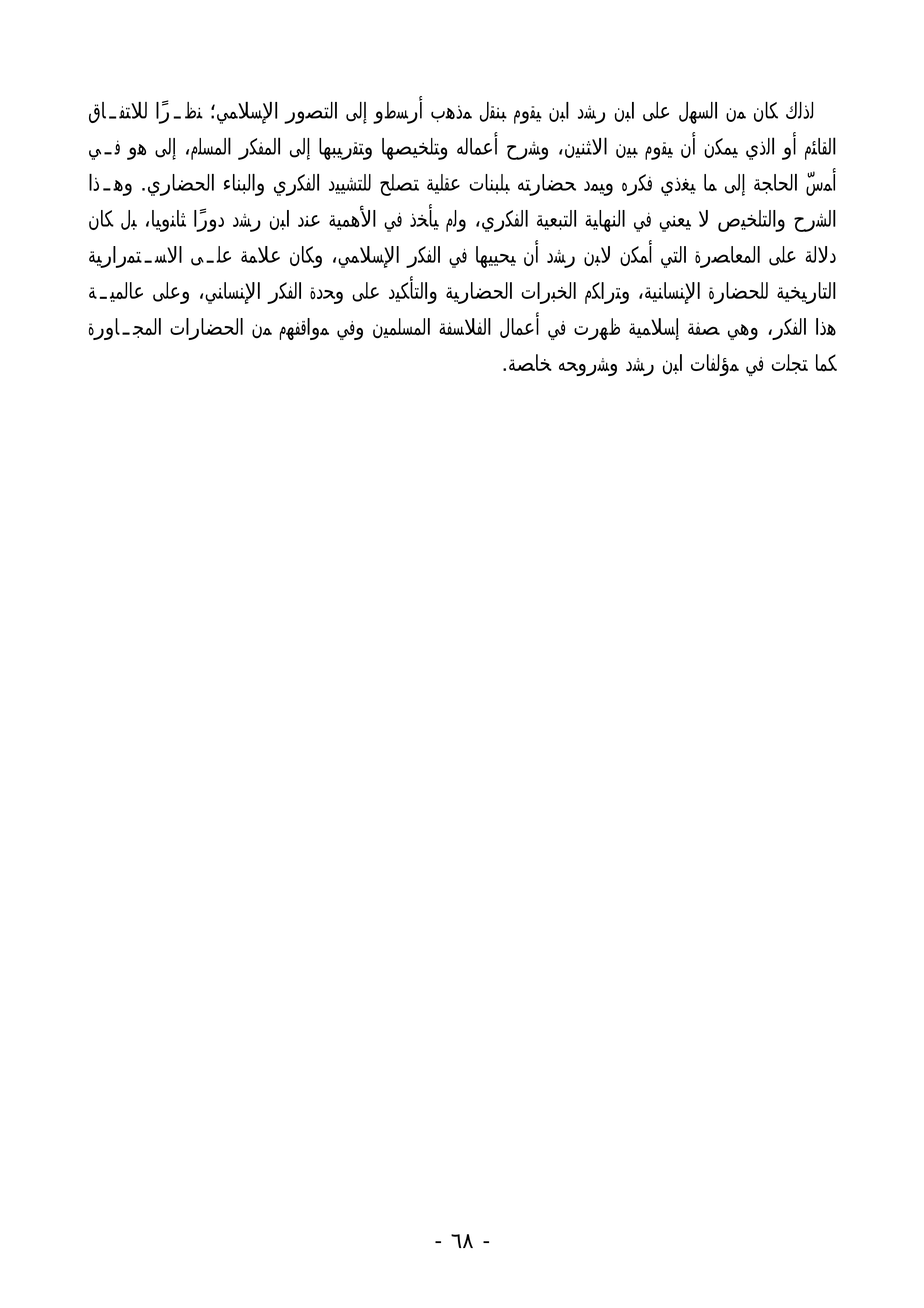
بحيث يمكن تسميتها بفلسفة الاتزان والتعادل، وهو ما يتفق مع المنهج الإسلامي؛ حيث إنه يمثـل خيـر تمثيل منهج اتزان وتعادل وتكامل؛ فهو دين يجمع بين الروح والجسد، بين الدين والدنيا، بين العقل والقلـب، وبين الشريعة والحقيقة.

---

[١٤٨] ابن رشد: تلخيص الخطابة. ص٢٤٨-٣٣١.

[١٤٩] ابن رشد: تلخيص الخطابة. ص٣.

[١٥٠] ابن رشد: تلخيص الخطابة. ص٤.



لذلك كان من السهل على ابن رشد ابن يقوم بنقل مذهب أرسطو إلى التصور الإسلامي؛ نظـرًا للاتفـاق القائم أو الذي يمكن أن يقوم بين الاثنين، وشرح أعماله وتلخيصها وتقريبها إلى المفكر المسلم، إلى هو فـي أمسّ الحاجة إلى ما يغذي فكره ويمد حضارته بلبنات عقلية تصلح للتشييد الفكري والبناء الحضاري. وهـذا الشرح والتلخيص لا يعني في النهاية التبعية الفكري، ولم يأخذ في الأهمية عند ابن رشد دورًا ثانويا، بل كان دلالة على المعاصرة التي أمكن لابن رشد أن يحييها في الفكر الإسلامي، وكان علامة علـى الاسـتمرارية التاريخية للحضارة الإنسانية، وتراكم الخبرات الحضارية والتأكيد على وحدة الفكر الإنساني، وعلى عالميـة هذا الفكر، وهي صفة إسلامية ظهرت في أعمال الفلاسفة المسلمين وفي مواقفهم من الحضارات المجـاورة كما تجلت في مؤلفات ابن رشد وشروحه خاصة.

الفصل الخامس

تأسيس المعرفة عند ابن رشد

كل مفكر أو فيلسوف يحاول أن يؤسس المعرفة عن طريق النظر الفلسفي؛ حتى يتسنى له - من بعـد - بناء صرح العلوم والميتافيزيقا عنده بناء مطابقًا للتجربة الإنسانية وعقلانيتها.

لذلك نجد أن النتائج الفلسفية التي وصل إليها كل من ديكارت وابن سينا هي التي مكنته من تأسيس علومه الفيزيائية، كما أن اكتشافات ابن سينا وابن رشد العلمية؛ سواء منها المتعلقة بميدان الطب أو علم الـنفس أو علم الطبيعة، ليست في نظرنا سوى لوازم لمنهجيتهما الفلسفية، ولواحقَ لها، سيما لنظرية المعرفة عندهما.

فإذا كانت المنهجية التي اتبعها أبو الوليد بن رشد في هذا المجال مغـايرة تمامـا لمنهجيـة ابـن سـينا وديكارت، فإن منهجية هذين الفيلسوفين أتت متشابهة إلى حد بعيد؛ سواء من حيث النتائج التي وصل إليهـا كلاهما، أو من حيث المصادرات التي اقتضتها كلتا الفلسفتين، إن يكن ديكارت قد تأثر بابن سينا وبما تـرجم من كتبه إلى اللاتينية[١٥١].

ومستندنا في ذلك، أننا نجد كثيرًا من العناصر السينوية في فلسفته - كإثبات الأنية - بمعزل عن الجسمية والبرهنة على وجود ا انطلاقًا من جوازية الإنسان والعالم، وتأسيس المعرفة الإنسانية بالالتجاء إلـى مبـدأ مفارق متعالٍ.

فالبحث عن اليقين هو الدافع الأساسي الذي بعث بـ "كارت" إلى تجربته الفلسفية، وكـذلك رغبتـه فـي استكشاف الأساس الحقيقي الذي يضمن للأنية وجودها الحقيقي الثابت، كما يضمن لها حـق المعرفـة لمـا سواها، والذي بمقتضاه تدرك أن الطبيعة الخارجية بقوانينها ليست من نسج الأوهام.

لذلك يفرض عليه منهجه أن يشك في كل شيء؛ حتى يتسنى له الوصول إلى مبدأ ثابت بعيد عن الـوهم، وغير قابل للشك؛ ولذلك يشك ديكارت في الحسيات والعقليات، بل في وجود العالم الخارجي "إذ قد تكون في ملكة ما أو قوة غير معروفة لدى بعض، تسـتطيع أن تحـدث هـذه الأفكـار دون معونـة مـن الأشـياء الخارجية"[١٥٢].

ولكن ديكارت فجأة يكتشف شيء غير قابل للشك، وهو وجود ذاته أو أنيته، التي تبقى ثابتة كل مرة حاول أن يشكك فيها، من حيث إن الشك نوع من التفكير. هذه الحقيقة تعد أول المعارف اليقينية التي اهتدى إليهـا، ولم يتم له ذلك بترتيب مقدمات أو إقامة براهين عليها، وإنما بتجربة حدسية مباشرة، يعي فيها ذاتـه كفكـر دون واسطة من موجود آخر أو من الغير[١٥٣].

---

[١٥١] د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية. منهج وتطبيقه. ص١٤٩ - ١٥٤. القاهرة ١٩٦٨.

[١٥٢] ديكارت: التأملات. ترجمة د. عثمان أمين. ص١٠٧. القاهرة عام ١٩٦٥.

[١٥٣] ديكارت: المقال في المنهج. ترجمة عثمان أمين. ص القسم الرابع. القاهرة.

ويصل ديكارت بهذا الكشف إلى معرفة نفسه كجوهر مستقل عن الجسم، حقيقته الفكر، وليست تدرك بـه ولا هي في وجودها محتاجة إليه يقول: "الآن سأغمض عيني وسأصم أذنيّ. وسأعطل حواسـي كلهـا، بـل سأمحو من خيالي صور الأشياء الجسمية جميعًا.. ولكني لا أستطيع أن أتجرد عن الفكر أو أنقطع عن إدراك أنيتي"[١٥٤]. وبذلك يثبت ديكارت أول معرفة غير قابلة للشك، وهي إدراك الذات لنفسها إدراكًا مباشرًا. Cogito Ergasum أنا أفكر؛ إذن أنا موجود.

فإذا استعرضنا برهان الرجل المعلق في الفضاء لابن سينا الذي يقول فيه:

"لو توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة؛ بحيث لا تُبصر أجزاؤها، ولا تتلامس أعضاؤها، بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت أنيتها"[١٥٥].

سنجد ابن سينا لم يقصد به غير إثبات الأنية ومغايرتها للجسم. حيث أراد أن يبرهن علـى أن "الأنـا" أي الذات الواحدة المستمرة بعينها متميزة تمامًا عن الجسم، وأنها أيسر وأقرب معرفة منه؛ إذ إنها تعرف ذاتهـا بذاتها بغير واسطة الحواس أو التخيل، بل حدسًا غير محتاجة إلى الغيرية، أو إلى وجود العـالم الخـارجي؛ فجوهرها مستقل عن الجسم، لا تفسد بفساده، ولا تنعدم بانعدامه[١٥٦]. وبغض النظر عن مسألة تأثر ديكارت بابن سينا، وهي مسألة لا يتطرق إليها شك، فإننا بإزاء منهج وأسلوب فلسفي واحد لاكتشـاف الـذات، ثـم تأسيس نظرية المعرفة عليها، وما يترتب على ذلك من رؤى ميتافيزيقية.

إلا أننا نجد ابن رشد الذي اطلع على أعمال ابن سينا وأدرك أهدافها وأغراضها، يشن عليه حملة شعواء، وهذا قد تبيناه في نقده لكثير من نظرياته وآرائه، نجده كما اختلف معه في البناء الفلسفي ونقده في كثير مـن المواضع، لا يرتضي منطلقاته الفلسفية، فيرفض منهج ابن سينا في إثباته للأنية، ويـرى أن هـذا محـض تخيلات، فلا يمكن للأنية أن تثبت إلا من خلال الغيرية، ولكن نفهم نقد ابن رشد لهذا علينا تذكر نقده لابـن سينا في مفاهيم فلسفية أساسية، مثل نقده لمفهوم الواجب والممكن والجائز.

فمنهج ابن رشد الفلسفي لا يعتمد إلا على ما هو موجود وجودًا حقيقيا واقعيا أو وجـودًا ممكنًـا جـائزًا. والجائز عنده ليس ما لا حد له أولا فصل له، أو ما يتوهمه الإنسان، وإنما الجائز هو الذي يستمد كيانه مـن طبيعة الوجود لا من مباحث المنطق يقول:

"وذلك أن الجواز الذي هو من طبيعة الموجود هو أن يحس أن الشيء يوجد مرة، ويفقَد أخرى؛ كالحـال في نزول المطر، فيقضي العقل – حينئذٍ - قضاءً كليا على هذه الطبيعة بالجواز"[١٥٧].

---

[١٥٤] ديكارت: التأملات. ص١٠١.

[١٥٥] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات. ص١١٩. القاهرة عام ١٩٥٨.

[١٥٦] ابن سينا: الشفاء. جـ١. ص٢٨١، ٢٨٢ طهران.

[١٥٧] ابن رشد: مناهج الأدلة. ص٢١٠ القاهرة عام ١٩٥٥.

أما الجواز في العقل أو المنطق فجهل؛ يقول ابن رشد أيضًا: "الجواز الذي يشيرون إليه هو جهل، وليس هو الجواز الذي في طبيعة الموجودات؛ كقولنا: المطر جائز أن ينزل أو لا ينزل"[١٥٨].

ومن هنا لوحدنا عن هذا المبدأ الأساسي الذي به يتم وجود الجائز وثباته، لأجزنا وجود العنقاء والغول، وافترضنا بالتالي افتراضات غير جائزة الوجود، ثم استنتجنا منها أمورًا ندعي وجودها وواقعيتها، كما فعل ابن سينا بخرافة الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء؛ إذ أطلق لعنانه الخيال، وأثبت ذاتًا لا علاقة لها بالواقع ولا صلة لها بالعالم الخارجي، وهو ما سيقع فيه من بعد "ديكارت" ويظل حبيس ذاته لا يخرج منها لإثبات العالم الخارجي بغير الضمان الإلهي، والذي يعتبر حلا لاهوتيا غير عقلي أيضًا. ومن هنا تخالف فلسفة ابن رشد فلسفة كل من ابن سينا وديكارت؛ لاقتضائها ذلك.

وهناك سبب ثانٍ تقتضيه فلسفة ابن رشد لرفض هذا المنهج السينوي في إثبات الأنية، وهو يتمثل في مغايرة المصدر الذي تنطلق منه كلتا الفلسفتين. فبينما ينطلق ابن سينا من التعقل المحض ليدرك أنيته، ترى ابن رشد يولي اهتمامه إلى الموجود؛ أي إلى العالم الخارجي الذي بانكشافه تنكشف الأنية الشخصية الناشطة التي بدورها الفعال تجرد المعاني المعقولة عن المعطيات الحسية، وتقدمها إلى العقل فيصير تلك المعقولات بالفعل، بعد أن كان مجرد استعداد وقابلية[١٥٩]. فيعقلها كما يعقل ذاتيته؛ وبذلك يصبح العقل الإنساني بوجه ما ميع ما عقله من معقولات، وإن ظل بوجه ما مغايرًا لتلك المعقولات التي جردها ووحدها، لتكن صورًا ذهنية؛ فهناك - إذن - وحدة عقلية تشكل الأنية الشخصية، وإن بدت عند التحليل بمظاهر شتى[١٦٠].

فالعقل الهيولاني ليس سوى استعدادات صورتها العقل بالفعل، والعقل بالفعل هو مادة للعقل المستفاد، الذي يعد صورته، والعقل الفعال الذي هو صورة العقل المستفاد ليس سوى القوة العقلية المجردة للصور الهيلاونية، والتي بترتيبها وتوحيدها إياها تجعله معقولات بالفعل، بعد أن كانت بالقوة.

يقول ابن رشد: "إذن قد تبين أنه يوجد في النفس منافعلان؛ أحدهما فعل المعقولات، والآخر قبولها؛ فهو (العقل) من جهة فعله للمعقولات يسمى فعالا، ومن جهة قبوله إياها يسمى منفعلا، وهو في نفسه شيء واحد"[١٦١].

---

[١٥٨] ابن رشد: مناهج الأدلة. ص٢١١.

[١٥٩] يقول ابن رشد في "الشرح الأكبر" لكتاب النفس: "والنص العربي مفقود وليس لدينا إلا ترجمته اللاتينية".

[١٦٠] S. nogules: Al-Andalus ١٩٦٧ p. ١-٢٦.

[١٦١] ابن رشد: الشرح الأوسط لكتاب النفس. مخطوط عربي مكتوب بحروف عبرية موجود بالمكتبة الوطنية بباريس تحت هذه العلامات:

N.A.T hebreu ١٠٠٩/ancien Fonds ٣١٧١ Fols ١٠٣ V. ١٥٥.

ومن هذا يتبين لنا مخالفة ومغايرة ابن رشد، ليس لابن سينا فقط، بل لكل المدرسة المشائية العربية التي جعلت للعقل الفعال الدور الأساسي في المعرفة الإنسانية، وبالتالي تأسيس المعرفة في مبدأ مفارق، ومتعالٍ على الوجود الإنساني؛ إذ يهبط بالعقل فيجعله حالة من حالات العقل الإنساني حين يكون في أرقى إدراكاته؛ وبذلك يؤسس المعرفة الإنسانية في مصدر إنساني وليس في مصدر متعالٍ، يستمد الإنسان منه معارفه ومدركاته، وهو ما انتهى إليه باحث معاصر في دراسة شائقة في مقارنة بين ابن سينا وابن رشد؛ إذ يقول:

"هذه الوحدة العقلية الموجودة عند كل الأشخاص والتي أقر بها ابن رشد، تعد ثورة خطيرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية؛ إذ ليس هناك مفكر من مفكري الإسلام لم يجعل من العقل الفعال آخر العقول السماوية، ولم يقل بشأنه إنه فضلا عن عنايته بعالم الكون والفساد؛ يصير العقل الهيولاني عقلا بالفعل والمعقولات الهيولانية معقولات بالفعل بعد أن كانت بالقوة، فطرافة ابن رشد في هذا المجال تتمثل في إقراره بالوحدة الشخصية التي لا دخل فيها للعقول السماوية أولا ثم في اعترافه بأن الأنية هي علم ومعلوم وأن العلم معلوم عن الموجود "إذ وجود الموجود هو علي، وسبب لعلمنا"[١٦٢].

إن أعظم ثورة فلسفية قام بها أبو الوليد بن رشد، لهي في إثباته - إثباتا قطعيًا - أن وجود الأنا ينكشف لا عن طريق التفكير المحض المنغلق على نفسه، وإنما أثناء النشاط الذهني. والعقل يجرد الصور الهيولانية ليجعلها معقولات بالفعل[١٦٣].

ويحدثنا ابن رشد عن ديناميكية هذا العمل الإدراكي بقوله: "ومما يخص أيضًا هذا الإدراك العقلي أن الإدراك فيه هو المدرك؛ ولذلك قيل إن العقل هو المعقول بعينه. والسبب في ذلك أن العقل عندما يجرد صور الأشياء المعقولة من الهيولي، ويقبلها قبولاً غير هيولاني يعرض له أن يعقل ذاته؛ إذ كانت ليس تصير المعقولات في ذاته من حيث هو عاقل بها على نحو مباين لكونها معقولات أشياء خارج النفس"[١٦٤].

ويقول أيضًا: "وذلك بين من أن العقل فينا لما كان هذا شأنه؛ أعني أنه يعرض له عندما يعقل المعقولات أن يرجع فيعقل ذاته؛ إذ كانت ذاته هي نفس المعقولات"[١٦٥].

وقد ردد ابن رشد هذا المعنَى في كثير من مؤلفاته حتى صار يقينا عنده أن الأنية لن تتعرف على ذاتيتها بمعزل عن الموجودات التي بحضورها لدينا وترابطها مع بعضها تعد عمدة وأساسًا لمعرفتنا بها وبذاتنا.

---

[١٦٢] ابن رشد الضميمة: ضمن كتاب فصل المقال. ص٦١. بيروت عام ١٩٦١.

[١٦٣] د. عبد المجيد الغنوشي: تأسيس المعرفة عند ابن سينا وابن رشد. ص٢٥٨، ٢٥٩. الذكرى المئوية لابن رشد بالجزائر. عام ١٩٨٢.

[١٦٤] ابن رشد: تلخيص كتاب النفس. ص٧٧ القاهرة عام ١٩٥٠.

[١٦٥] ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة. ضمن رسائل ابن رشد. ص١٤٧. حيدر أباد. سنة ١٩٤٧.

إذ لو كان الأمر على خلاف ذلك؛ لجر ذلك على المفكر أخطر المشاكل الفلسفية؛ كمشكلة وجـود العـالم الخارجي ومشكلة نظرية المعرفة وكيف تؤسس، وكيفية إثبات الغيرية بعد أن انكفأت الـذات علـى نفسـها وأصبحت أسيرة ذاتها؛ لذلك ينطلق ابن رشد من الموجودات ليدرك نفسه، لا من نفسه ليدرك الموجـودات، فعلم الإنسان بنفسه لهو رهين علمه بالموجودات، كما أن علمه بالموجودات يلزم عنه ضرورة علمه بذاته.

وهذا بخلاف "ديكارت" صاحب الأثنينية؛ أي الذات في مقابل العالم، وهـي أثنينيـة جوهريـة طرفاهـا منفصلان عن بعضها البعض، ولكي يوصل بينهما كان لزامًا عليه الالتجاء إلى مبدأ ثالث يكون وصلا بـين الطرفين المنفصلين، وبالتالي كان لزامًا عليه أن يبرهن على وجود ا قبل أن يقر بوجود العالم الخـارجي، وبصفة عامة بوجود الغيرية. وما وجود ا هنا إلا ضمان لوجود العالم الخـارجي الـذي نحسـه ونتخيلـه ونتصوره، فلا يمكن أن يكون ا قد وهبنا طبيعة تقدم لنا مـن أحاسـيس وتخـيلات غيـر صـادرة عـن موضوعات جادة حقًا[١٦٦].

فلو لم تكن الأفكار التي تنقلها إلينا هاتان الملكتان صادرة عن أشياء موجودة وجـودًا صـادقًا؛ لكـان ا مخادعًا[١٦٧].

فثبات وجود ا كأول يقين بعد ثبات الأنية هو الذي سمح لديكارت بالتعرف على العالم الخـارجي وهـو الذي قدم له الضمان الأساسي لمعرفة هذا العالم[١٦٨]. فالأنية الديكارتية ليس في مقدورها أن تؤسـس شـيئًا خارج نفسها، وهي تفتقر دومًا إلى مصدرها وخالقها الذي يحفظ عليها وعلى العالم حقيقته ووجوده.

ومن هنا يمكننا تبين الصبغة اللاهوتية الخفية. في مذهب ديكارت، فضلا عن وقوعه في الدور Cercite vicieux حينما يبرهن على وجود ا ، ووجود المعاني الأزلية الواضحة المتميزة[١٦٩].

---

(١٦٦) ديكارت: التأملات. ص٢٢٤.

(١٦٧) ديكارت: التأملات. ص٢٣٠.

(١٦٨) F. Alquel: Descartes. P. ٢٣٢ puf. ١٩٥٠.

(١٦٩) الدور صورة من صور المصادرة على المطلوب. وهو استدلال يعرفه (جون ستيورت مل) بكونه: "البرهنة علـى كـل واحدة من قضيتين بالأخرى. ويذكر سبب الوقوع فيه يقول: "إنه كثيرًا ما يقترفُـه الـذين يسـتعجلهم بقـوة مخاصـمهم؛ فيضطرون إلى أن يعطوا أدلة على رأي لم يفحصوا أسسه فحصًا كافيًا، وهم يتقدمون به".

انظر: J.S. Mill, Systeme de logique inductive et deductive. T ٢. p.p. ٣٩٩-٩٠٩.

وانظر: مشكلة الدور الديكارتي: د. الربيع ميمون. ص ٦٨، ٦٩ الطبعة الثانية. الجزائر عام ١٩٨٢.

وما يقال عن ديكارت وابن سينا ينسحب بشكل أساسي على كل الفلسفة المشائية العربية لالتجائها إلى المبدأ المتعالي الذي تُسميه العقل الفعال حينا وواهب الصور حينا آخر لتؤسس فيه المعرفة الإنسانية وتجعل منه الضمان الوثيق والذي بواسطته يتطابق الوجود والمعرفة، فقد أقر كل من ابن سينا والفارابي بوجود العقل الفعال الذي هو العقل العاشر في سلسلة الفيض والذي له دورًا أساسيا في إحداث الموجودات، ويمكن العقل الإنساني (بعد إخراجه من حالة القوة إلى حالة الفعل) من تعقلها حيث يقول ابن سينا: ".. أثر العقل الفعال يشرق على المتخيلات؛ فيجعلها بالتجريد عن عوارض المادة معقولات فيوصلها بأنفسنا"[١٧٠].

فإذا كان واجب الوجود عنده مصدر الموجودات جميعًا عن طريق العقل الفعال[١٧١]، ومصير العقل الإنساني الهيولاني عقلا بالفعل، بأن يهب له صور المعقولات.. فوجود الغيرية ومعرفتها يؤسسهما ا ويضمنهما للإنسان[١٧٢].

وبهذه الطريقة الغريبة، يغدو مستوى المعرفة ومستوى الوجود متطابقين، وكيف لا وقد انطلقا من مصدر وينبوع واحد ليس هو شيئا آخر سوى ا الضامن لوجودهما عن طريق العقل الفعال والمؤسس لهما أوثق تأسيس[١٧٣]!؟

أمّا ابن رشد فلم يكن في حاجة إلى ضمان أو صدق إلهي، ليثبت ذاته أو أنيته، أو ليثبت وجود العالم الخارجي أو ليثبت إمكانية المعرفة الإنسانية. فقد تبين لنا بوضوح أن معرفة الأنية عنده لا تتم إلا بشرطين أساسيين.

الأول وجود الموجودات خارج النفس والثاني نشاط العقل الإنساني الذي يجعل تلك الموجودات معقولات بعد أن يجرد المعطيات الحسية مما يشوبها من جسمانية ويوحد بينها. فيعقل ذاته بتعقله إياها لذلك، فوجود العالم الخارجي ضمانًا لوجود أنيته وضمانًا لوجود الغيرية بالنسبة إليه ما دامت أنيته لا تتأتى لها معرفة ذاتها إلا بانكشاف العالم الخارجي لها، وأنى تتأتى له معرفة ذاته، بل نفسه الناطقة إذا ما كانت بمعزل عن الغيرية وعن الموجودات الخارجية إلى هي وإياها في حالة "اتصال"، وما دام العقل الفعال في فلسفته ليس شيئا سوى ذلك الموحد لعملية التعقل في الإنسان والمنظم لها، فإن تعقلنا لذاتيتنا، يقتضي أن نكون قد أدركنا النظام والترتيب الموجودين في العالم الخارجي؛ إذ كان العقل ليس شيئا غير إدراك صور الموجودات من حيث هي غير هيولي[١٧٤].

"كما أن العقل الإنساني إنما هو ما يدركه من صور الموجودات ونظامها"[١٧٥].

---

(١٧٠) ابن سينا: عيون الحكمة. ص٤٣ القاهرة عام ١٩٥٤.

(١٧١) ابن سينا: التعليقات. ص٩٩. القاهرة ١٩٧٣.

(١٧٢) ابن سينا: التعليقات. ص٩٥.

(١٧٣) تأسيس المعرفة عند ابن سينا وابن رشد وديكارت. ص٢٦٤. د. عبد المجيد الغنوشي. بالمغرب. الذكرى المئوية الثامنة.

(١٧٤) ابن رشد: تهافت التهافت. ص٣٥٢. القاهرة عام ١٩٦٤.

(١٧٥) ابن رشد: مناهج الأدلة. ص٢٠٣. القاهرة ١٩٥٥.

ومن هنا فوجود العالم الخارجي هو الضمان الأساسي لمعرفتنا به: "لو علموا أن الطبيعة مصنوعة وأنه لا شيء أول على الصناع من وجود موجود بهذه الصفة في الأحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قـد أسـقط جزءًا عظيمًا من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم، بجحده جزءًا من موجودات ا [١٧٦].

ولذلك لم يبقَ لابن رشد بعد أن أظهر المنهج المثبت للأنية والغيرية، وبعد أن أشار إلى الطريق الموصل إلى معرفة الصانع طريق تصاعدي ينطلق من الموجودات إلى ا الخالق والصانع لها، خلافًـا لمـا سـلكه ديكارت الذي انطلق من مجرد الماهية ليصل إلى وجود ا بوثبة غير مبررة.

ولم يبقَ لابن رشد بعد ذلك، إلا أن يفحص عن الموجودات وينظر في خصائصها وماهيتها؛ لكـي تتسـع بذلك آفاق المعرفة الإنسانية أمامه؛ حيث إن "الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجـودات؛ إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرفَ من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاتـه – سـبحانه - علـى الحقيقة الذي هو أشرف الأعمال عنه"[١٧٧].

وبذلك يتسنى لابن رشد أن يؤسس ميتافيزيقاه بعد أن أسس المعرفة الإنسانية تأسيسًا إنسانيًا غير ملتجـئ إلى صدق أو ضمان إلهي، ومن هنا سنجده يرفض ميتافيزيقا كل من ابن سينا والمشـائية العـرب ليؤسـس ميتافيزيقاه المتفقة مع منطلقاته الأساسية والإنسانية؛ حيث تنطلق من الفكر الإنساني ومن ظاهراتـه أي مـن نشاطه الخالص المرتبط ارتباطًا وثيقًا بعالم التجربة دون أن يلتجئ إلى أساس ديني أو لاهوتي.

وإن لم يمنعه تأسيسه للمعرفة لتصبح إنسانية، أن يهتم بالدين ومبادئه ومنطلقاته التي تختلف عن مبـادئ ومنطلقات الفلسفة أو المعرفة الإنسانية، وإن كانت تلتقي معها في كثير من الحقائق، وتنتهي معها إلى نفـس الغايات والمقاصد.

ولكن نزعته العقلانية هذه ليست سوى نشاط العقل الذي يعيد بناء الواقع انطلاقًا من الواقع ذاته، واستنادًا إليه وليس استنادًا إلى مبادئ متعالية على هذا الواقع؛ فالمعرفة الإنسانية هي إدراك للموجودات مـن حيـث أسبابها ومسبباتها الموضوعية "والعقل ليس هو شيئا أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه يفتـرق مـن سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضـع وضـعًا أن ههنـا أسـبابًا ومسبباتٍ، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع هذه الأشياء هو مبطـل للعلم ورفع له، فإنه يلزم ألا يكون ههنا شيء معلوم أصلا علمًا حقيقيًا، بل إن كان فمظنون"[١٧٨].

---

[١٧٦] ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. ص١٠ جـ١. بيروت عام ١٩٦٧.

[١٧٧] ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. جـ١. ص١٠. بيروت عام ١٩٦٧.

[١٧٨] ابن رشد: تهافت التهافُت.

الفصل السادس

الميتافيزيقا عند ابن رشد

١- حقيقة الميتافيزيقا بين الفلاسفة وابن رشد.

٢- أدلة وجود ا   عند ابن رشد.

٣- صفات ا .

١- حقيقة الميتافيزيقا
بين الفلاسفة وابن رشد

بعد أن يؤسس ابن رشد نظرية المعرفة عنده تأسيسًا إنسانيًا كما مر، يبني ميتافيزيقا على هـذا الأسـاس؛ حيث الأنية لا تنفصل عن الغيرية، وكل منهما يثبت الآخر ويعترف به من خلال صـلات وجوديـة ثابتـة، حينئذٍ.. ينطلق ابن رشد إلى إثبات وجود ا ، ليس معتمدًا على أدلة لاهوتية عقَدية، بل معتمدًا علـى أدلـة عقلية برهانية، ومن هنا يأتي نقده لكل أدلة السابقين على وجود ا ؛ سواء كـانوا متكلمـين كالأشـاعرة أو فلاسفة مشائين كالفارابي وابن سينا، مقدما أدلته المعتمدة على العقل والمسترشدة أيضًا بمبادئ القرآن الكريم، الواضحة غير الخفية، من حيث تضمن القرآن الكريم لبذور هذه الأدلة، ومن حيث إن القرآن الكريم من بين الكتب السماوية الذي يخاطب العقل بشكل واضح ويدعو إلى استخدامه في بساطة وعمق. وهذا مـا سـنتبينه بعد قليل.

وبادئ ذي بدء.. نستعرض تعريفات المفكرين المسلمين لمفهوم ما بعد الطبيعة لنعرف مضمونه وأهدافه؛ لنحدد دور الميتافيزيقا وتميزها عند ابن رشد من بين هذه الفلسفات استنادًا إلى اختلاف المنطلقات والأسـس بين ابن رشد والمفكرين والمسلمين.

يعرف "الكندي" (١٨٥-٢٦٠هـ) ما بعد الطبيعة بأنها علم الحق الأول الذي هو على كل حق كما يسميها "علم الربوبية" فيقول: "علوم الفلسفة ثلاثة أولها علم الرياضة في التعليم، وهو أوسطها في الطبع والثاني علم الطبيعيات وهو أسفلها في الطبع والثالث علم الربوبية وهو أعلاها في الطبع".

أما الفارابي (٢٥٩-٣٣٩هـ) فقد أطلق عليها لفظة "العلم الإلهي" فيقول: "العلم الإلهي ينقسم إلـى ثلاثـة أجزاء أحدها يفحص فيه عن الموجودات والأشياء التي نعرض لها بما هي موجودات. والثاني يفحص فيـه عن مبادئ البراهين في العلوم النظرية والجزئية وهي التي ينفرد فيها كل علم بالنظر في وجود خاص مثـل المنطق والهندسة والعدد وباقي العلوم الجزئية الأخرى التي تشكل هذه العلوم. والجزء الثالث يفحص فيه عن الموجودات التي ليست بأجسام ولا في أجسام".

ويعرفها ابن سينا: بأنها العلم الكلي أو العلم الإلهي أو العلم الناظر في مـا وراء الطبيعـة وموضـوعه الموجود المطلق والمطلوب فيه المبادئ العامة.

ويعرفها ابن رشد: بأنها علم العلل الأولى وتفسير الأشياء بأسبابها وتناول العلل.

يتفق فلاسفة العرب مع أرسطو في أمور، ويختلفون معه في أمور أخرى؛ فالكندي مثلاً يتفق مع أرسـطو في أنه جعل ما بعد الطبيعة أشرف العلوم، ويختلف عنه في أنه لا يطول الحديث في مذاهب السابقين والـرد عليهم، وإنما يكتفي بتلخيص الفكرة الأساسية التي يرمي إليها.

ويتفق معه في أنه اعتبر موضوع ما بعد الطبيعة العلم بالموجود بما هو موجود؛ وذلك بمعرفة العلل التي كانت سببًا في وجوده ويختلف معه في أن أرسطو يشرك العالم مع ا ثم يسعى إلى معرفة الوجود الطبيعي الحقيقي، ويفسر وجوده بالعلل الأربع، في حين يلتمس الكندي الوجود الحقيقي الواحد في ا ، ويعتبره المبدع والحق الأول.

أما فكرة الألوهية التي هي موضوع ما بعد الطبيعة عند ابن سينا فتقوم على أساسين واضحين هما التوحيد والتنزيه وتلتقي دون نزاع مع العقيدة رغم ما فيها من عناصر أرسطية ظاهرة دفعت أحد الباحثين[١٧٩] في بحثه عن "ا والعالم عند ابن سينا" إلى القول بأن شُقة الخلاف بين التصور الديني عند المتكلمين والتصور الوثني عند ابن سينا تتضح أكثر إذا تأملنا "أفعال ا " لا "صفاته" كما فعل الغزالي. ويختتم بحثه باستخلاص صورة واضحة لنصيب الوثنية اليونانية، وخاصة الأرسطية في تصور ابن سينا للألوهية وصلتها بالعالم، ويلاحظ أنه ليست كل النتائج أو القضايا أرسطية؛ لأن إله أرسطو مشغوف ومشغول بذاته لا يعقل غيرها، وبالتالي لا يعقل الموجودات ونظامها، ولكن أكثر تلك القضايا يتمشى مع روح المذهب المشائي عامة من حيث إنه جعل ا فعلاً محضا وغاية الكمالات، الأشياء تتشوق إليها الموجودات فتتحرك نحوها، وهذا هو معنى وجودها، وهو معنى أقرب إلى فكرة الصنع اليونانية، منه إلى فكرة الإيجاد والخلق من العدم في الأديان. وباختصار نلمس جانبًا من أهم الجوانب المشائية في فلسفة ابن سينا وهي مشائية لا يمكن أن تصاغ فيها الألوهية الدينية بحال من الأحوال.

ولذلك يأخذ ابن رشد على عاتقه نقد ابن سينا ومهاجمته، كما رأينا فيما سبق، ويرى أنه والفارابي قد عملا على تشويه ميتافيزيقا أرسطو بما أدخلاه عليها من أفلاطونية محدثة، كما أنهما لم يفهما غايات الفيلسوف ومقاصده، ويقدم لنا نظريته في ما بعد الطبيعة من خلال شرحه وتفسيره لكتاب أرسطو.

ويفسر ابن رشد كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، في محاولة لتنقيته من الآراء الدخيلة، ويحتوي تفسيره ذاك على أحد عشر حرفًا في صورة مقالات، متعرضًا لتعريفات هذا العلم وموضوعاته وبراهينه ومصطلحاته عند أرسطو وعلاقاته بالعلوم الأخرى. ويعرج أثناء ذلك لنقد المدرسة المشائية العربية كما ينقد المتكلمين في الإسلام، كما يقدم نظريته السابقة في التوفيق بين الفلسفة والدين أو الحكمة والشريعة، ومتعرضًا فيه لمفهومه لموضوع السببية الذي ينقد فيه وجهة نظر الأشاعرة في السببية، والتي تذهب إلى عدم وجود خصائص ثابتة محددة لكل ما هو موجود في عالمنا، وما تؤدي إليه نظريتهم من الجهل بالشريعة وارتفاع للحدود والحقائق في الأشياء؛ مما يؤدي بالتالي إلى ارتفاع العلم.

---

[١٧٩] د. ثابت الفندي: وبحثه عن "ا والعالم عند ابن سينا" الذي تقدم به في المهرجان الألفي لذكري ابن سينا في بغداد في الفترة من ٢٠-٢٨ مارس عام ١٩٥٢. ص٢٢٣.

ومن خلال شرحه وتفسيره لما بعد الطبيعة عند أرسطو، يمكننا أن نتبين نظريته هو الخاصة، والتي تعرضنا لكثير من جوانبها في الفصول السابقة، ويمكن إجمال مبادئها فيما يلي:

نجد نقطة انطلاقه هي اعتقاد باطني وتسليم أولي بقدرة العقل على اكتشاف الحق ليرد على المتشككين والسوفسطائيين، مؤكدًا أن المبادئ الأولى التي سوف يقررها ليست مبادئ عشوائية، وإنما هي مستخرجة من مزاولة علوم اليقين، ومؤكدًا غائية الأشياء الطبيعية التي تزيد الإيمان؛ إذ ما معنى هذا التعطش إلى الحقيقة لو لم يكن بمقدور الإنسان العثور عليها.

يقول ابن رشد: "من المعروف بنفسه عند الجميع أن ههنا سبيل يفضي بنا إلى الحق وأن إدراك الحق ليس ممتنعا علينا في كثير من الأشياء، وهذا يقع به اليقين لمن زاول علوم اليقين. ومن الدليل أيضًا على ذلك ما نحن عليه من الشوق إلى معرفة الحق. فإنه لو كان إدراك الحق ممتنعا لكان الشوق باطلا، ومن المعترف به أنه ليس لما هنا شيء يكون في أصل الجبلة والخلقة باطلاً.

أما منهجه الفلسفي في الوصول إلى الحق عن طريق العقل فقد أعلنه بقوله:

"إن المنهج الحقيقي في العلم هو أن نبحث عن علل الأشياء ومبادئها. والعلة هي أولى بالدرس من المعلول؛ لأن المعلوم إنما يتصف بصفات العلة؛ فيجب لذلك أن يكون أول الأشياء بالحق الشيء الذي هو علة لحقيقة الأشياء التي بعده".

هذا المنهج الذي يقتضي البحث في الأسباب والعلل تعترضه صعوبة أساسية هي معارضة المتكلمين لمبدأ السببية، الذي دافع عنه ابن رشد بحماسه – كما مر سابقًا - فكان باعثًا للتفكير العلمي وداعيًا للبحث عن اليقين والحقيقة الأولى في حقيقة العالم الخارجي، وليس في الحدث العقلي كما فعل ديكارت ولا في الحدث الصوفي والذوق الباطني كما فعل الغزالي.

العالم الخارجي موجود، هذه حقيقة لا ريب فيها ولا يستطيع أحد أن ينكرها إلا أن ينكر البداهة الطبيعية؛ لأنها مبدأ الحياة، ولأن الوجود يغمرنا من كل جانب. واكتشاف هذه الحقيقة الأولى تقودنا إلى مبدأ السببية، وإذا كانت السببية علاقة ضرورية يبين طرفين – كما مر - فإننا نلمس ضرورة هذه العلاقة بضرورة وجود هذين الطرفين:

العالم الخارجي واليقين العقلي بهذا الوجود. وبالإجمال استمد ابن رشد مبادئ اليقين من بداهة وجود العالم والعقل البشري بصفته صورة الصور، لا يمكن أن يخطئ عندما يتعقل الموجودات بشرط إلا تشوش المخيلة التفكير.

هذه المبادئ اليقينية الأولى التي يبنى عليها كل علم تتجلى لنا لأننا نفكر، وعندما نتعقل الموجودات نتعقل هذه المبادئ.

أما الخلاف الذي نشأ بين الفلاسفة والمتكلمين، والذي حسمه ابن رشد بكتابه "تهافت التهافت" فيعود في رأيه إلى خلاف لفظي فحسب؛ لأن الفريقين يسلمان بأصناف ثلاثة من الوجود: الصنف الأول هو الجواهر الفردة، وهي موجودات اتفقوا على أنها وجدت من شيء وعن شيء؛ بمعنى أنها محدثة. والنصف الثاني يشمل موجودًا واحدًا لم يتقدمه الزمان ولا هو من شيء، ولا عن شيء وهو ا . والصنف الثالث يشمل العالم بأسره وهو موجود لم يكن من شيء (أي من مادة سابقة كما قال فلاسفة اليونان الأول) ولا تقدمه زمان ولكنه وجد عن شيء؛ (أي عن ا)[١٨٠].

يرى ابن رشد أن تقدم ا على العالم هو تقدم الوجود غير المتغير. وهو نوع آخر من التقدم؛ ولذلك لا يصدق على الموجودين لا أنهما معا، ولا أن أحدهما متقدم على الآخر، وأن الخلاف يعود لإطلاق لفظ تقدم على ا والعالم باشتراك الاسم[١٨١]. ثم يقدم في كتابه "كشف مناهج الأدلة" بعد نقده لكل من الفلاسفة والمتكلمين – وقد تحدثنا عن هذا النقد فيما سبق- فيما يخص منهجهم للاستدلال على وجود ا ، موضحًا منهجه هو الخاص في هذا التدليل؛ وهو منهج عقلي برهاني عميق وبسيط في نفس الأمر، وسنتعرض له بعد قليل، مرتضيًا هذا الأسلوب الاستدلالي والذي يتفق مع توجيهات القرآن الكريم ويعتبر هذا التدليل من أهم نقاط الالتقاء بين المنهج الفلسفي والمنهج الديني، أو نقطة الالتقاء الأساسية بين الحكمة والشريعة.

ومن هذا يتبين أن نظرية ابن رشد في ما بعد الطبيعة هي:

أولا : نتاج لمنهج استدلال برهاني وليست لمنهج جدلي.

ثانيا : إنها تنتقل من الأمور التي هي أعرف عندنا إلى الأمور التي هي أعرف عند الطبيعة، ومن الواقعي إلى الكلي والعالمي.

ثالثًا : إنها تحرص على اكتشاف العلاقة التي تربط العقل با من جهة وبالعالم من جهة أخرى ولا تجعل من الفلسفة مجرد فكرة في فراغ، إنما تجعل منها نقدًا وتقدمًا من أجل تحقيق كمال الإنسان وتأكيد كمال الخالق.

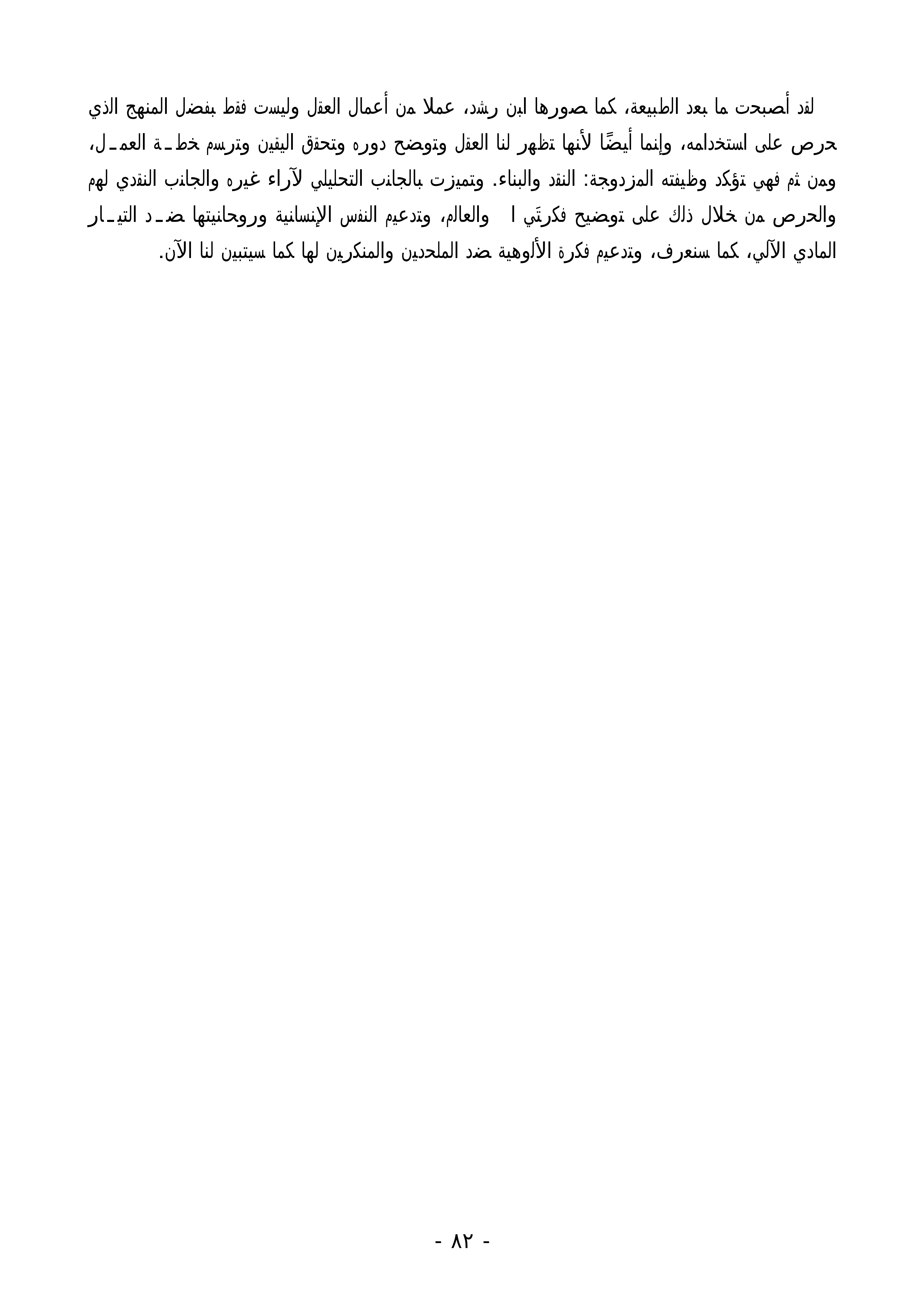
رابعا : إنها تأكيد لمهمة الفيلسوف الحقيقية؛ وهي تخليصنا من الجدل اللفظي العقيم، ومن المادة الغامضة التي عاناها جيل ابن رشد، وهي جهد لفهم الحقيقي ابتداء من أسبابه الأولى، وتحديد حدود المعرفة نفسها.

خامسا : إنها نظرية في المعرفة وبحث في الوجود. إننا نلمس باستمرار نوعًا من الانتقال من الماهية إلى الوجود ومن الوجود إلى الماهية. من العقل إلى الوجود ومن الفكر إلى ا . من المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية ومن الوجود المادي إلى الوجود الروحي.

---

[١٨٠] ابن رشد: فصل المقال. ص٤٠، ٤٢.

[١٨١] ابن رشد: فصل المقال. ص٤٢.



لقد أصبحت ما بعد الطبيعة، كما صورها ابن رشد، عملا من أعمال العقل وليست فقط بفضل المنهج الذي حرص على استخدامه، وإنما أيضًا لأنها تظهر لنا العقل وتوضح دوره وتحقق اليقين وترسم خطـة العمـل، ومن ثم فهي تؤكد وظيفته المزدوجة: النقد والبناء. وتميزت بالجانب التحليلي لآراء غيره والجانب النقدي لهم والحرص من خلال ذلك على توضيح فكرتَي ا والعالم، وتدعيم النفس الإنسانية وروحانيتها ضـد التيـار المادي الآلي، كما سنعرف، وتدعيم فكرة الألوهية ضد الملحدين والمنكرين لها كما سيتبين لنا الآن.

٢- أدلة وجود ا عند ابن رشد

في "الكشف عن مناهج الأدلة" يبدأ ابن رشد في البرهنة على وجود ا ، ببرهنة عقلية مستندا على الأسس الفلسفية السابقة التي تحدثنا عنها، وهو يرى أن معرفة ا معرفة برهانية على أساس العقل والفكر، يجب أن تسبق كل معرفة سواها، بل هي مقدمة ضرورية لمعرفة وحدانيته وصفاته تعالى. وكان ابن رشد قد سبق في هذا المجال من مفكري وفلاسفة الإسلام بكثير من الأدلة، إلا أنه لم يرض عن مثل هذه الأدلة التي يقدمونها؛ حيث هو يراها أقرب إلى الأدلة الجدلية أو الخطابية منها إلى البراهين العقلية المقنعة؛ ولذلك نجده يناقش هذه البراهين التي رددتها الفرق المختلفة معتقدة كل منها أنها على الحق دون سواها.

١- الحشوية:

وأشهر هذه الفرق أهل الظاهر، تلك التي يطلق عليها اسم "الحشوية" وكانت منتشرة في الأندلس حينئذٍ، وتنحصر أدلتهم في أن "الوحي" هو السبيل الوحيد إلى معرفة وجود ا . أما "العقل" فليس يغني في هذه المسألة؛ لأنه يعجز تماما عن إثبات هذا الوجود، ويجب الإيمان بوجود ا بطريق "السمع" لا "العقل" طالما آمن المسلم بصدق الرسول وصدق ما أخبره عنه. وينسى هؤلاء أو يتناسوا أن الإيمان بالأنبياء وبالرسل - بادئ ذي بدء - يتطلب وجود العقل والاستناد إلى (أحكامه السديدة في صدق الرسل والأنبياء) يخاطبهم ابن رشد بلغة يفهمونها فيحجهم بأدلة نقلية وسمعية من القرآن الكريم؛ حيث يورد لهم آيات تدل حسب معناها الظاهر الذي لا يحتمل أي تأويل، على ضرورة استخدام العقل في إثبات وجود ا والإيمان به كقوله تعالى:

﴿يا أَيها الناسُ اعبُدُوا ربكُمُ الذِي خَلَقَكُم والذِين مِن قَبلِكُم لعلكُم تَتقُون﴾ (١٨٢).

وقوله تعالى:

﴿إِن فِي خَلْقِ السماواتِ والأَرضِ واخْتِلافِ الليلِ والنهارِ والْفُلْكِ الَتِي تَجرِي فِي الْبحرِ بِما ينفَعُ الناس وما أَنْزلَ ا مِن السماءِ مِن ماءٍ فَأَحيا بِهِ الأَرض بعد موتِها وبث فِيها مِن كُلِّ دابةٍ وتَصرِيفِ الرِياحِ والسحابِ الْمُسخرِ بين السماءِ والأَرضِ لآياتٍ لِقَومٍ يعقِلُون﴾ (١٨٣).

وابن رشد لا يتوقف طويلا عند هؤلاء الحشوية استخفافًا بهم ولذلك يقول:

"ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل وبلادة القريحة إلى أن لا يفهم شيئا من الأدلة الشرعية التي نصبها - صلى ا عليه وسلم - للجمهور وهذا هو أقل الوجود. فإذا وجد ففرضه الإيمان من جهة السماع"(١٨٤).

---

(١٨٢) سورة البقرة: آية ٢٠.

(١٨٣) سورة البقرة. آية ١٦٣.

(١٨٤) ابن رشد: مناهج الأدلة. ص١٣٥.

٢- الأشعرية والمعتزلة:

أما هؤلاء المتكلمين فقالوا بأن التصديق بوجود ا لا يكون إلا بالعقل، واعتمدت في هذا البـاب دليلـين: هما دليل الحدوث ودليل الجواز.

ولكن ابن رشد يأخذ عليهم اعتمادهم على مقدمات غير برهانية في تدليلهم على وجود الصـانع. فمقدمـة "الحدوث" تُبنَى عندهم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ (أي جواهر فردة) وأعراض، كلاهما محدثة، وآفة هذه المقدمة أنها ليست من الأمور التي يتيسر إدراكُها عن قرب، لا سيما الجمهـور[185]. ففـي انقسام الأجسام إلى أجزاء لا يتجزأ "شك ليس باليسير"، وكذلك قل في حدوث الأعراض، فيبيت وجود الباري موضع شك، شيمة هذه الأقوال الجدلية التي يبنون دليلهم على حدوث العالم عليها، وتلك قضية "ليس في قوة صناعة الكلام لانفصال" عن الشكوك التي تلحق بها. وهكذا لا يبيت لنا على وجود الباري دليلاً قاطعًـا، إذا استندنا على هذه المقدمات الجدلية؛ فيكون وجوده شرطيا إذن.

"وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم محدث، لزم كما يقولون أن يكون له ولا بد فاعل محدث"[186]. وإلا فـلا. وأحرى بمن أراد إثبات وجود الصانع أن يطلب الدليل من غير هذا الباب؛ لما يعلق به من الشبه؛ إذ ينبغـي أن نضع أنه سواء أكان العالم محدثا أم قديمًا؛ فهو يفتقر إلى صانع لا محالة[187]. هذا في دليل الحدوث، وهو دليل المتكلمين المختار.

أما دليل الجواز الذي استنبطه الإمام الجويني (+ ١٠٨٦م) عند ابن رشد[188]، فيـنص علـى أن العـالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على خلاف ما هو عليه، والجائز محدث، فلزم أن يكون له محدث، كمـا فـي الدليل الأول. إلا أن المقدمة الكبرى لهذا الدليل خطابية – عند ابن رشد - "قد تصلح لإقناع الجمهـور" مـن جهة ما، إلا أنها تبطل الحكمة التي تدل عليها مصنوعات الفاعل الحكيم، فتبطل معها المعرفة جملة، ويبيـت الاستدلال على الصانع ممتنعًا؛ لأن من أنكر الضرورة في ترتيب الأسـباب والمسـببات، ونسـب حـدوث الموجودات جميعا إلى الجواز "فقد جحد الصانع الحكيم، تعالى ا عن ذلك علوا كبير"[189].

وخلاصة الأمر.. أن ابن رشد لا يرضى عن برهنة المتكلمين والأشاعرة على وجود ا ؛ حيث إن طرقهم إلى معرفة ا – في نظره - ليست طرقا برهانية يقينية، بل وليست طرقًا شرعية أيضًا؛ حيـث إن الطـرق الشرعية في نظره، إذا تؤملت؛ وجدت قد جمعت وصفيت:

---

[185] ابن رشد: كشف مناهج الأدلة. ص١٣٩-١٤٣.

[186] ابن رشد: كشف مناهج الأدلة. ص١٤٢.

[187] قارن "حي بن يقظان". ص١٣٠. دمشق عام ١٩٣٩.

[188] **راجع الرسالة النظامية.** ص ١٢ القاهرة عام ١٩٤٨. وفي الواقع فكل من الباقلاني (١٠١٣م) وابـن سـينا قـد سـبق "الجويني" إلى هذا الدليل، **راجع التمهيد**: للباقلاني. ص٢٣. بيروت عام ١٩٥٧ والنجاة. ص٢٢٦.

[189] ابن رشد: كشف. ص١٤٥.

أحدهما: أن تكون يقينية. والثاني: أن تكون بسيطة غير مركبة؛ أي قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأولى[١٩٠].

٣- الصوفية:

وكذلك لم يترض ابن رشد طرق المتصوفة في معرفة ا تعالى؛ حيث إنهم لا يستخدمون العقل وبراهينه المنطقية وسيلة للاستدلال على وجود ا الذي هو عندهم أوضح من كل دليل وأظهر من أي برهان، ولكن اعتقدوا أن معرفتهم لوجود ا ترجع إلى المعرفة الإشراقية التي تفيض على نفوسهم وقلوبهم؛ إذ أوقفوا للمجاهدة النفسية والروحية حقها، والمعرفة هنا حدسية يصل إليها المرء بالقضاء على الشهوات والانكباب على التطهر و التزكية والتأمل.

ولكن هذه الطرق لا تفيد اليقين؛ لأننا (أن سلمنا وجودها، فهي ليست عامة للناس بما هم ناس"[١٩١] إذ هي في جوهرها وقف على فئة قليلة منهم، والقرآن الذي يحث الناس على النظر والاعتبار في الكثير من الآيات، كما رأينا، لم يهدف إلى هداية هذه الفئة القليلة دون سواها، وإن كانت إماتة الشهوات وقهر النفس التي يتذرع بها الصوفية هنا "شرطًا في صحة النظر" إلا أنه لا يلزم عن ذلك أن النظر يستقيم بها وحدها؛ إذ هي منه بمثابة الشرط من المشروط وحسب"[١٩٢].

وكان ابن رشد قد نقد من قبل أدلة الفلاسفة المسلمين وخاصة دليل الفارابي الذي سيأخذه ابن سينا لإثبات وجود ا ، وهو دليل الممكن والواجب، وقد تعرضنا لنقد ابن رشد لهذا الدليل في نقده للفلاسفة العرب خاصة الفارابي وابن سينا ودم ارتضائِه لهذه المفاهيم التي يرى أنها بعيدة عن تحقيق مثل هذا الغرض السامي؛ فالمنهج الواجب اتباعه في التدليل يجب أن يكون منهج الفكر البرهاني الذي يعم الخاص والعام من الناس، وهو ما حث عليه القرآن الكريم كثيرًا ودعا إلى معرفة طرقه وأساليبه[١٩٣].

وهو منهج يجمع بين الشريعة والحكمة أو بين الدين والعقل، ويبرهن به ابن رشد على مدى الاتفاق والانسجام الذي يمكن أن ينشأ بين العقل والنقل بين الشريعة الموحاة من السماء والفكر الإنساني الذي هو حصيلة التأمل وأعمال النظر، وبه يدعم ابن رشد ميتافيزيقاه القائمة على العقل الخالص والتي لا تتعارض مع النقل وتساير البداهة الفطرية، كما تتجلى في آيات القرآن الكريم.

---

[١٩٠] ابن رشد: كشف. ص١٤٨.

[١٩١] ابن رشد: مناهج الأدلة. ص١٤٨. تحقيق د. محمود قاسم. الطبعة الثانية. الأنجلو المصرية. ١٩٦٤.

[١٩٢] ابن رشد: مناهج الأدلة. ص١٤٨.

[١٩٣] ابن رشد: مناهج الأدلة. ص١٥٠.

براهين ابن رشد على وجود ا :

بعد أن يرفض ابن رشد أدلة أهل الظاهر والمتكلمين والمتصوفة، وكان قد رفض من قبل أدلة الفلاسـفة المشائين العرب، ومن حيث إنها ليست شرعية – في نظره - كما أنها ليست منطقية تلزم المرء الحجة على النحو الذي نجده مثلاً في البراهين الرياضية؛ لذلك يقدم أدلته العقلية والتي تتفق تمامًا مع ما جاء بـه الـدين الإسلامي.

أ- دليل العناية الإلهية:

وفيه يحرص ابن رشد على اتخاذ "العناية الإلهية" ووجود الغايات المحددة في الطبيعة والكون دليلا علـى وجود ا ، وهذا الدليل يقتضي ضرورة وجود فاعل مريد يقصد إلى هذه الغاية في أفعالـه؛ إذ يسـتحيل أن يكون ذلك نتيجة للاتفاق. ويبني هذا الدليل المنطقي على أساسيين بديهيين لا يحتاج المرء في إلزام الآخـرين بهما إلى استخدام طريقة الجدل أو سلوك مسلك التفريع والتشعيب الذي بـرع فيـه المتكلمـين والفلاسـفة المسلمين.

أما الأساس البديهي الأولى في هذا البرهان:

فهو أن نظام الكون يكشف لحواسنا وقولنا معا عن تناسق عجيب بين أجزائه وبين الكائنات والظواهر التي يحتوي عليها، ويرينا أن هذا التناسق أو الانسجام نافع للإنسان، ولكل كائن حي في هذا العالم؛ فاختلاف الليل والنهار، وتتابع الفصول، ووجود الشمس والقمر والنجوم والرياح والأمطار والحيوان والنبات، وغير ذلك من الموجودات التي لا حصر لها، ملائم لحياة الإنسان، بل لحياة كل الكائنات في هذا العالم.

يقول ابن رشد: "وكذلك أيضًا تظهر العناية في أعضاء البدن وأعضاء الحيوان، أعني كونها موافقة لحياته ووجوده"[١٩٤]. ويشبه هذا ما سيتوصل إليه الفيلسوف الألماني "كانط" بعده بستة قرون، وهي الفكرة التي تقول بوجود "غائية داخلية" في الكائنات[١٩٥].

أما الأساس الثاني: فهو أن هذه الغايات الواضحة لا يمكن أن تكون وليدة الصدفة، وإنما هي نتيجـة لمـا أراده الخالق لهم. ونلاحظ في هذا الدليل اعتماد ابن رشد في الاستلال فيه على البدء من العالم نفسه إلى ا أي الاعتماد على الواقع المشاهد نفسه للانطلاق إلى معرفة وجود ا ، وليس انطلاقًا من فكرة ا أو ماهيـة ا للاستدلال عليه، مما يوقع في الدور أو يدفع بالفيلسوف في الانتقال من حقائق إلى حقـائق يتضـح فـي النهاية إنها وليدة العقل وحبيسة العقل أيضًا لا تعدوه إلى ا .

---

(١٩٤) ابن رشد: مناهج الأدلة. ص١٥٠.

(١٩٥) انظر للدكتور محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث. ص٩٨. الطبعة الخامسة. دار المعارف. ١٩٦٨.

ويمتاز البرهان العقلي السابق والمستمد من مشاهدة العناية الإلهية المتبدية في الكون وانسـجام أجزائـه وظواهره –في نظر ابن رشد- في أنه يتجه إلى جميع العقول على حد سواء؛ فهو يصلح للعامة التي تعتمـد على البداهة الحسية في الإقرار بوجود الغايات في المخلوقات، كما يصلح للعلماء الذين كلما زادوا تبحرًا في العلم والبحث كلما كشفوا عن حقائق وقوانين جديدة تزيد من غيمانهم بوجود حكمة وعناية إلاهية متجلية فـي تلك الظواهر الطبيعية.

وابن رشد هنا يعول على مفهوم "السببية" ويرى أن الحكمة الظاهرة في العالم تبطل بـبطلان السـببية أو بمفهومهما المتداول عند علماء الكلام، الذين ينكرون أن تكون لأفعال ا سنة تجري عليهـا، ومـا دامـت الأحداث الطبيعية والظاهرات الكونية، لا تخضع لحكم الضرورة قط عندهم، فيتساءل من أين استدلوا علـى حكمة الصانع إذن. بل من أين استدلوا على وجود الصانع الحكيم أصلا. فنحن قد نستدل على وجود الصانع من النظر في مصنوعاته، وعلى حكمته وتدبيره من النظر في الخواص اللازمة لها والتي تدل علـى علـم الصانع وحكمته. فإذا أنكرنا تسلسل الأسباب الضروري رفعنا هذه الخواص اللازمة التي تلحق بالموجود من جراء الطبيعة الخاصة به أو العوامل التي تؤثر فيه. وبالجملة، كما يقول ابن رشد، فكما أن من أنكر وجـود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية، أو لم يدركها فهمه؛ فليس عنـده علـم بالصـناعة ولا الصانع، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم، فقد جحد الصانع الحكيم، تعـالى ا عن ذلك علوًا كبيرًا.

"وقولهم (أي الأشاعرة) إن ا قد أجرى العادة بهذه الأسباب، وأنه ليس لها تأثير في المسببات إلا بإذنـه، قول بعيد جدًا عن مقتضى الحكمة، بل هو مبطل لها"(١٩٦).

ونلاحظ كذلك أن هذا الاتجاه المباشر إلى العالم الخارجي، واستكناه العلاقات الضـرورية التـي تحكـم ظواهره بعضها ببعض، هو ما نجده بوضوح لدى فلاسفة الغرب المحدثين والمعاصرين، خاصة التجريبيون منهم؛ مثل جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م) وهيوم (١٧١١-١٧٧٦م) أو الواقعين الجدد أمثـال جـورج مـور ورسل – وإذا كان ديكارت قد ذهب من المعلوم إلى المجهول ليكتشف الحقائق المركبة ابتداء مـن الحقـائق البسيطة، إلا أنه لم يستطِع أن يخرج من ذاته إلى العالم الخارجي إلا بعد عناء، ولم يستطِع أن يبرهن علـى وجود هذا العالم إلا بضمان إلهي، فإن ابن رشد على العكس من ذلك استمد مبادئ اليقين من بداهـة العـالم وهذا ما فعله من بعده "ليبنتز" و "جورج مور" وغيرهما.

---

(١٩٦) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة. ص٨٦.

ويرى ابن رشد أن برهانه هذا جدير بالاعتبار؛ لأنه يلتقي مع استشهادات القرآن الكريم؛ وهـو برهـان عقلي كما مر، وهو أيضًا برهان يكثر ظهوره في آيات القرآن الكريم في مثل قوله تعالى: ﴿**ألم نجعل الأرض مهادا، والجبالَ أوتادا، وخلقناكم أزواجا، وجعلنا نومكم سُـباتًا، وجعلنـا الليـلَ لباسـا، وجعلنـا النهـار معاشًا**﴾[197]. ومثل قوله تعالى: ﴿**فلينظر الإنسانُ إلى طعامِهِ، أنا صببنا الماء صبا، ثم شققنا الأرض شـقا، فأنبتنا فيها حبا، وعِنبا وقضبا**﴾[198].

ب- دليل الاختراع:

أي النظر في ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء؛ مثل اختراع الحياة في الجماد، والحس والعقـل فـي الكائنات الحية. والدليل الثاني هذا يقتضي وجود مخترع لاختراع الموجودات أحدها عـن الآخـر؛ فـاختراع الجماد الذي يوجد عنه النبات والحيوان، واختراع السماوات "المأمورة بالعناية بما ها هنا (أي في عالم الكون والفساد) والمسخر لنا"[199] لذلك توجب على من أراد معرفة ا ، أن يعرف جواهر الأشياء؛ كيما يقف علـى حقيقة الاختراع فيها.

فابن رشد يرى أن وجود الحيوان والنبات وظاهرة الحياة نفسها التي تطرأ على الأشياء غير العضـوية، كافٍ وحده في إثبات فكرة الاختراع، كما أن أجزاء العالم وحركات أجرامه السماوية مخترعة أيضًا؛ حيـث إنها مسخرة لتحقيق غايات معينة، وكل شيء مسخر لا بد أن يكون مخلوقًا، فإذا ثبت حدوث هـذه الأشـياء جميعًا حية وغير حية؛ كان ذلك دليلا على وجود الخالق.

وهذا الدليل مشترك بين العلماء والعامة، ولا يختلف موقف كل من هذين الفريقين منه إلا بناء على درجة العلم والمعرفة؛ فالعامة تعترف بوجود صانع للكون بناء على ما تراه رأي العين من آثر الصنعة الواضـحة. أما العلماء فهم أكثر إدراكًا لمعنى الاختراع؛ لأنهم لا يعتمدون فحسب على ما ترشدهم إليه حواسـهم، بـل يدركون هذا المعنى أيضًا بالبراهين العلمية[200].

وهذا الدليل العقلي له شواهد أيضًا من الشرع؛ فقد جاء به القرآن الكريم حيث قـال تعـالى: ﴿ **فلينظـر الإنسانُ مم خُلِقَ، خُلِقَ من ماءٍ دافِق**﴾ [201]. ومثل قوله تعالى: ﴿ **أفلا ينظرُون إلى الإبـل كيـف خُلِقَـتْ**﴾ [202]. ومثله قوله تعالى: ﴿ **يا أيها الناسُ ضُرب مثلٌ فاستمِعُوا لهُ إن الذين تدعُون من دُون ا _ لن يخلُقُـوا ذُبابا ولو اجتمعُوا لهُ**﴾ .

---

[197] سورة النبأ من آية ٥-١٥

[198] سورة عبس آية ٢٣-٢٧.

[199] ابن رشد: مناهج الأدلة. ص١٥٣، ١٥٤.

[200] ابن رشد: مناهج الأدلة. ص١٥٤.

[201] سورة الطارق: آية ٥، ٦.

[202] سورة الغاشية: آية ١٧.

ولقد رأى ابن رشد أن القرآن الكريم قد جمع بين الدليلين السابقين: دليل العناية الإلهية ودليل الاختـراع، وألف بينهما بانسجام تام؛ ليزيد بداهة كل منهما؛ بسبب مجاورته للآخر، وهو ما يتضح لنا من قوله تعـالى: ﴿**يا أَيها الناسُ اعبُدُوا ربكُمُ الذِي خَلَقَكُم والذِين مِن قَبلِكُم لعلكُم تَتقُون، الـذِي جعـلَ لكُـمُ الأرض فِراشًـا والسماء بِنَاء وأَنْزلَ مِن السماءِ ماء فَأَخْرج بِهِ مِن الثمراتِ رِزقًا لكُم فلا تَجعلُوا لِـ أَنْدادا وأَنْتُم تَعلمُـون**﴾ وهذا تنبيه على برهان الاختراع. وقوله تعالى: ﴿**الذِي جعلَ لكُمُ الأرض فِراشًا والسماء بِنَـاء وأَنْـزلَ مِـن السماءِ ماء فَأَخْرج بِهِ مِن الثمراتِ رِزقًا لكُم**﴾ . وذاك تنبيه على دلالة العناية[٢٠٣].

إلى غير ذلك من الآيات الكريمة التي نجدها في القرآن والتي قد تفوق في عددها تلك الآيات التي تتضمن أحد الدليلين فقط، وهي طريقة مقنعة للعامة وللعلماء على السواء؛ وذلك لأنها تنفذ مباشرة إلى فطرة العامـة البسيطة، والتي لا تميل إلى الجدل والمناقشة، وتصلح للعلماء؛ لأن العلم يكشف لهم عن كثير مـن أسـرار صنعته تعالى وحكمته"[٢٠٤].

---

[٢٠٣] ابن رشد: مناهج الأدلة. ص١٥٢.

[٢٠٤] ابن رشد: مناهج الأدلة. ص١٥٣، ١٥٤.

٢- صفات ا

وكما يختلف ابن رشد مع علماء الكلام عامة والأشاعرة خاصة في نهج الاستدلال على وجود ا ، كذلك يختلف معهم أيضًا في صفات ا ، وفي كيفية الاستدلال على هذه الصفات، وهو يخطئ علماء الكلام في وصمهم الفلاسفة بالكفر؛ حيث إن الفلاسفة في نظره، لم ينفوا الصفات عن ا ، بل أسندوها إليه تعالى على سبيل التنزيه، فخيل إلى المتكلمين أنهم من المعطلة، وكل ما نفوه أن يكون بين صفات ا وصفات الإنسان نسبه. فهم لا يشكون في أن ا علما وإرادة وحياة وقدرة وسمعًا وبصرًا وكلامًا. وهي أوصاف الكمال.

فالعلم ثابت له تعالى من قبل الترتيب الذي نشاهده في مصنوعاته تسخير بعضها لبعض. وهذا العلم فيه قديم، لا تعرف حقيقة نسبته إلى الحوادث؛ لذلك وجب الاحتراس من نسيان هذه الحقيقة؛ وذلك أنه لا يقال في ا "إنه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات، لا بعلم محدث ولا بعلم قديم"[٢٠٥].

إذ إن ذلك مما لم يصرح به الشرع؛ ففي تأويل هذا القول ينبغي الانتباه إلى أن طبيعة العلم القديم وطبيعة العلم الحادث مختلفتان. وحال العلم القديم مع الموجود كذلك خلاف العلم المحدث معه"؛ وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود كما يقول ابن رشد[٢٠٦]. فكان تعلق العلمين بالموجود مختلفان أصلاً. فاستحال قياس أحدهما على الآخر، واستحال عند المحققين من الفلاسفة وصف العلم القديم بأنه كلي أو جزئي[٢٠٧].

فكان علم ا من الضرب الذي لا يدرك كيفيته إلا هو، فلا يصدق عليه أنه يعلم الجزئيات أو الكليات أو لا يعلمها، كما خُيل للغزالي؛ إذ نسب إلى المشائين قولهم بأن ا يعلم الكليات دون الجزئيات؛ لأن العلم الذي يصدق عليه أحد هذين الوجهين هو العلم الإنساني "والعلوم الإنسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات، والموجودات هي المؤثرة فيها. وعلم الباري – سبحانه - هو المؤثر في الموجودات، والموجودات هي المنفعلة عنه"[٢٠٨].

فلم يكن إلى القياس بين العلمين – أي الإنسان والإلهي- سبيل قط، وهو ما يقتضيه ضرورة تنزيه الباري عن الصفات المحدثة؛ فوجب – إذن - إعادة النظر في أساس المشكلة إذا أردنا الاحتراس من التشبيه أو الشطط في هذا الباب.

ومن الصفات التي تلحق بصفة "العلم" عند ابن رشد، صفة "الحياة"؛ إذ يظهر في الشاهد أن لحياة شرط لازم من شروط العلم، فصح ذلك على الغائب أيضًا. وكذلك قل في الإرادة والقدرة والكلام.

---

[٢٠٥] ابن رشد: كشف مناهج. ص١٥٠.

[٢٠٦] ضميمة أسلة العلم القديم: ابن رشد. ص٥٣، وقارن التهافت. ص ٤٦٨.

[٢٠٧] ابن رشد: تهافت التهافت. ص٤٦٢.

[٢٠٨] ابن رشد: تهافت التهافت. ص٤٤٦ والضميمة. ص٥٤.

فإن من شروط صدور الفعل عن العالم أن يكون مريدًا له وقادرًا عليه، وإلا لم يكن عالمًا به، والكلام إن هو "إلا فعل يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه بواسطة ما، قد تكون لفظًا، وقد تكون خلاف اللفـظ. وعليه قِس صفتي السمع والبصر اللتين تلزمان ، من قبل أنه ينبغي له أن يلم بجميع المدركات؛ العقلي منها وغير العقلي، فاقتضى أن يلم بمدركات البصر ومدركات السمع ضرورة.

هنا ينبه ابن رشد أنه يجدر بنا في إثبات هذه الصفات أن نحذر الشطط الذي ينساق إليه المتكلمون عامـة؛ إذ راحوا يسألون عن هذه الصفات: أهي الذات أم هي زائدة على الذات؟ أي: أهي صفات نفسية (أو ذاتية) أم صفات معنوية؟ فذهب الأشاعرة منهم إلى أنها صفات معنوية زائدة، فلزمهم أن في ا حاملا ومحمولا، فلـم يباين الجسم أو الموجود الطبيعي المضافَين (أي الذات والصفة التي تُضاف إليها) شيء واحد أيضًـا فقـط. وذهب المعتزلة إلى أن الذات والصفات شيء واحد؛ فلزمهم أن كلا المضافين (أي الـذات والصـفة التـي تضاف إليها) شيء واحد أيضًا، وهو خُلف.

وكل ذلك تجاوز عن مقصد الشرع الذي لم يندب إلى التمحيص في كيفية الصفات، بل ندب إلى الإقـرار بوجودها وحسب. فوجب عند فيلسوفنا، الذي يبز الأشاعرة هنا في القول بـ "بلا كيـف" دون أن يقـع فـي التناقض الذي وقعوا فيه "أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات ما صرح به الشرع فقط وهـو الاعتـراف بوجودها، دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل، فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهـور فـي هـذا يقـين أصلا"[٢٠٩].

ومثال ذلك يقال على المتكلمين الذين لا تبلغ أقاويلهم الجدلية مرتبة الأقاويل البرهانية، فلم تختلف حـالهم عن حال الجمهور في أمر تأويل الصفات[٢١٠].

فإذا وصلنا إلى أهم صفة من صفات ا تعالى وهي "الوحدانية" وجدنا ابـن رشـد لا يرتضـي مـنهج المتكلمين (معتزلة وأشاعرة) في استنباط أدلتهم؛ حيث لا ترقى أساليبهم في معرفتها إلـى درجـة البرهـان العقلي، وهم يستنبطون أدلتهم من آيات كريمة مثل:

﴿لو كان فِيهما آلِهةٌ إلا ا لفَسدتَا﴾ وقوله تعالى: **﴿ما اتخَذَ ا مِن ولَدٍ وما كان معهُ مِن إلهٍ إذًا لذَهب كُل إلهٍ بِما خَلَقَ ولعلا بعضُهُم على بعضٍ سُبحان ا عما يصِفُون﴾.**

وقوله: **﴿قُل لو كان معهُ آلِهةٌ كما يقُولُون إذًا لابتَغَوا إلى ذِي العرشِ سبِيلاً﴾ .**

ويستنبطون أدلتهم من هذه الآيات بطريقة خاصة، هي طريقة القسمة العقلية أو طريقة "السبر والتقسـيم". فيقولون: لو صح أن هناك إلهين؛ فمن الجائز أن يقع الخلاف بينهما، بأن يريد أحدهما خلق العالم ولا يريـده الآخر. وعندئذ يمكن أن يتشكل هذا الخلاف بإحدى صور عقلية في رأيهم:

---

[٢٠٩] ابن رشد: الكشف عن مناهج. ص١٥١.

[٢١٠] د. ماجد فخري: ابن رشد. ص ٨٥، ٨٦ بيروت. الطبعة الثانية. عام ١٩٨٢.

فإما أن تتم إرادة كل واحد منهما. وإما أن تبطل إرادة كل منهما. وإما أن تتحقق إرادة أحدهما دون إرادة الآخر.

فعلى الفرض الأول: يكون العالم حينئذ موجودًا وغير موجود في آن واحد.

وعلى الفرض الثاني: يكون غير موجود وغير معدوم.

وعلى الفرض الثالث: يكون الذي تتم إرادته هو الإله حقيقة والآخر عاجزًا، فلا يستأهل أن يوصف بأنه إله. ولكن يلاحظ ابن رشد أن الفرض الثاني ليس إلا صورة معكوسة من الفرض الأول، وأن أحدهما كان كافيًا، وبخاصة لأن عقيدة الوحدانية من البداهة الحسية والعقلية؛ بحيث لا تتطلب هذا العناء كله. كما أن برهانهم يقوم – كما مر في بقية الصفات- على المماثلة بين ا والبشر؛ لأنهم يريدون تطبيق ما يشاهدونه بين بني الإنسان على العالم الإلهي؛ أي ينسبون الاختلاف إلى الآلهة.

فإذا نحن سرنا معهم في طريقهم وتبعناهم في جدلهم، قلنا: أليس من الممكن أن يتفق الإلهان بدلا من أن يختلفا، أو أن أحدهما يفعل بعض العالم والآخر يفعل بعضه، أو يفعلانه على سبيل المداولة إلى غير ذلك من التشكيك الذي لا يليق بالجمهور، بل ويثير شبهات أكثر مما يؤدي إلى يقين؛ لذلك يرى ابن رشد أن دليلهم هذا ليس برهانيًا ولا شرعيا.

فليس برهانيًا لمجافاته للقريحة الجيدة، ولا يجري على أصول المنطق السليم، وليس بالدليل الذي أراده القرآن الكريم؛ لأن عامة الناس تعجز عن فهمه، فضلا عن أن تقتنع به.

ودليلهم هذا الذي يعرفونه في صناعتهم بدليل "السبر والتقسيم" هو القياس الشرطي المنفصل عند أهل المنطق وهو بخلاف الدليل الذي في الآية الذي يعرفه المناطقة بالشرطي المتصل[٢١١]، والذي يعبر تعبيرًا صادقًا عن أكمل ضروب البرهنة والاستدلال؛ حيث يضع فرضًا واحدًا ثم يحاول البرهنة على صدقه. فإن أدى إلى نتائج صادقة كان صادقًا، وأن أدى إلى نتائج فاسدة؛ وجب تركه والتخلي عنه[٢١٢]. أما برهان ابن رشد العقلي، فيستمده من آيات القرآن السابقة: فقوله تعالى:

﴿ **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا ا ُ لَفَسَدَتَا** ﴾ يعبر عن معنى بدهيّ يكاد يكون فطرة مغروزة في طباع الناس؛ لأنهم يرون رأي العين أنه لو وجد ملكان في مدينة واحدة لما أمكن أن يؤدي وجودهما إلى صلاحها وبقائها، اللهم إلا أن يكون أحدهما ملكًا فعليًا لا يلقى معارضة أو مقاومة من الآخر الذي يستكين له، ولا يعمل عملا يمكن أن يكون على غير ما يريد الأول[٢١٣]. ولا يمكن أن يطلَق على مثل هذا العاطل اسم ملك، فضلا عن إله.

---

[٢١١] ابن رشد: مناهج الأدلة. ص١٥٨.

[٢١٢] د. محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث. ص١٦١. الطبعة الخامسة. دار المعارف. سنة ١٩٦٨.

[٢١٣] ابن رشد: كشف مناهج الأدلة. ص١٥٥.

وأما الآية الثانية وهي قوله تعالى: ﴿ **ما اتخذ ا من ولدٍ وما كان معهُ من إلهٍ إذًا لذهب كل إلهٍ بما خلق ولعلا بعضُهُم على بعضٍ سُبحان ا عما يصِفُون**﴾ . فإنها تنكر الابن أولا، ثم تدل على استحالة وجود كثرة من الآلهة، لكل إله منها أفعال تختلف عن أفعال صاحبه؛ إذ لا يمكن أن تؤدي هذه الأفعال المتضاربة إلى موجود واحد، تتجلى فيه الصفة الدقيقة والحكمة العميقة. لكن هنا أمرًا يفجأ الحس والعقل معا، وينقض فكرة وجود آلهة كثيرة تختلف وتتضارب أفعالها؛ وهو وجود عالم واحد قد أحكمت صنعته[٢١٤].

وأما الآية الأخيرة وهي قوله تعالى: ﴿ **قُل لو كان معهُ آلِهةٌ كما يقُولُون إذًا لابتغوا إلى ذِي العرش سبِيلاً**﴾. فهي برهان على استحالة وجود إلهين أو عدة آلهة تتفق أفعالها بمعنى أن يكون في استطاعة تلك الآلهة أن تخلق العالم. ولو أمكن ذلك لوجب أن تكون هذه الآلهة؛ سواء في الاستياء على العرش، مما يؤدي إلى وجود عدد منها في مكان لا يتسع إلا لواحد فقط من بينهم.

وهكذا يؤكد ابن رشد لنا أن عقيدة تعدد الآلهة لا يمكن أن تنهض بنفسها؛ لأنها تؤدي حتمًا إما إلى الاعتراف بعجز هذه الآلهة جميعها عن خلق العالم، والاحتفاظ له بوجوده الذي لا قدر له، وإما إلى التسليم بأن هذا العالم فاسد، وهذا أمر مردود "فكأنه قال: لو كان فيهما آلهة إلا ا لوجد العالم فاسدًا الآن، ثم استثنى أنه غير فاسد، فوجب ألا يكون هنا إلا إله واحد"[٢١٥].

وهكذا يتضح لنا أسلوب ابن رشد في البرهنة على وحدانية ا ، تلك البرهنة العقلية البسيطة والعميقة معًا، ناقدًا ورافضًا أدلة المتكلمين القائمة على القسمة العقلية والمتخذة الجدل وسيلة إلى الإقناع. وهذا الأسلوب العقلي في البرهنة يتخذه في معالجة كثير من المسائل الميتافيزيقية الأخرى؛ مثل فهمه لبقية صفات الألوهية التي عالجنا بعضها، واضعًا في الاعتبار ضرورة التفريق، تفرقة حاسمة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، ومستندًا إلى الأسس الفلسفية التي أسس عليها ميتافيزيقاه، والمتسقة تماما مع نظريته في المعرفة المرتكزة على أسس إنسانية عالمية. ورأينا كيف تميزت أبحاثه في ما بعد الطبيعة بطابعين: طابع الشرح والتفسير لآراء السابقين سواء منهم اليونانيون أو الإسلاميون. وطابع النقد والتفنيد للتيارات المعاصرة له من متكلمين أو أشاعرة أو فلاسفة. وبعبارة أخرى أوضح: تميزت الميتافيزيقا عنده بالجانب التحليلي لآراء غيره وبالجانب النقدي لهم والحرص من خلال ذلك على توضيح فكرتي ا والعالم، واليقين من وجود الذات الإنسانية في اتصالها بالعالم الخارجي، وتدعيم فكرة الألوهية وتنزيهها ضد الملحدين والمنكرين لها والواقعين في التشبيه لتلك الذات المتعالية، في محاولة جريئة وفذة لتبرئة الفلاسفة المستندين إلى العقل ومعياره لاكتشاف الحقيقة والبرهنة عليها برهنة تستند إلى العقل الخالص والفطرة السوية.

---

[٢١٤] ابن رشد: كشف مناهج الأدلة. ص١٥٦.

[٢١٥] ابن رشد: كشف مناهج الأدلة. ص١٥٩.

الفصل السابع

مكانة الإِنسان عند ابن رشد

١- أهمية الإنسان والغايةُ من خلقه.

٢- المسئولية الإنسانية.

٣- وحدة المدنية والمجتمع العالمي.

١- أهمية الإنسان والغاية من خلقه

أدرك الفلاسفة المسلمون مكانة الإنسان في الكون، ودوره في الحياة الوجود، وحق لهم ذلك. أليس هو ذلك الكائن صانع الحضارات، ومكون الثقافات، وخليفة ا على أرضه؛ وذلك وجهوا إليه أهميـة بالغـة؛ حتـى وصل بهم الأمر أن وصفوه بأنه "إنسان عين الوجود"؛ فهو الذي يحمل بين جنبيه الـوعي والإدراك؛ لـذاك الكون الشاسع والوجود المترامي الأطراف.

فليس غريبًا على فيلسوف قرطبة أن يرى أن الإنسان خُص به الكمال؛ ولذلك كان أشرف الموجودات التي في هذا العالم؛ لأنه هو "النظام بين الموجودات المحسوسة الناقصة، أعني التي تشوب فعلها أبدًا القوة، وبـين الموجودات الشريفة التي لا تشوب فعلها قوة أصلا، وهي العقول المفارقة، ووجب أن يكون كل ما في العالم إنما هو من أجل الإنسان وخادم له؛ إذ كان الكمال الأول الذي كان بالقوة في الهيولى الأولـي إنمـا ظهـر فيه"[٢١٦].

ويذهب إلى: "أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات، ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمـره أنه لم يخلق عبثا، وأنه خلق لفعل مطلوب منه، وهو ثمرة وجوده"[٢١٧].

ويقول: "وإذا ظهر أن الإنسان خُلق من أجل أفعال مقصودة به ظهر أيضًا أن هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة"[٢١٨]. ومن ثم؛ "فجيب أن تكون غاية الإنسان في أفعاله التي تخصه دون سائر الحيوانات، وهذه أفعال النفس الناطقة"[٢١٩].

فالإنسان عند ابن رشد "من أعاجيب الطبيعة وأنه يعرض له أن يكون كالمركب مما هو أزلي وفاسد، على جهة ما توجد المتوسطات بين الأجناس المتناسبة"[٢٢٠].

ويحدد فيلسوفنا مكانة الإنسان في الوجود فيقول: "إن أقرب موجود ها هنا في الرتبة من الأجرام السماوية هو الإنسان وهو كالمتوسط بين الموجود الأزلي. والكائن الفاسد، فالإنسان هو الواصلة الـذي اتصـل بـه الموجود المحسوس بالموجود المعقول؛ ولذاك تمم ا به هذا الوجود الذي لحقه النقصان لبعده عنه"[٢٢١].

---

[٢١٦] ابن رشد: تلخيص كتاب النفس. تحقيق الأهواني. ص١٢٤. النهضة المصرية عام ١٩٥٠.

[٢١٧] ابن رشد: مناهج الأدلة. ص٢٤٠.

[٢١٨] ابن رشد: مناهج الأدلة. ص٢٤١.

[٢١٩] ابن رشد: مناهج الأدلة. ص٢٤١.

[٢٢٠] ابن رشد: تلخيص كتاب النفس. ص٩٥.

[٢٢١] ابن رشد: ما بعد الطبيعة "ضمن رسائل ابن رشد" حيدر أباد الدكن. ص١٦٦.

والعناية والغائية الموجودة في الكون والتي يستطيع أن يشاهدها أولي الألباب في كل مظـاهر الوجـود، والتي هي سبيل الإنسان للاستدلال على وجود ا تعالى، وهو منهج ابن رشد في البرهنة على وجوده تعالى، واضحة جلية؛ فلا مصادفة ولا اتفاق، وينطبق هذا على الإنسان كما ينطبق على غيـره مـن الموجـودات، "والحق في ذلك أن العناية موجودة وأن ما جرى على غير عناية هو ضرورة الهيولي، لا من قبـل تقصـير الفاعل"[٢٢٢]. والغائية في الإنسان أكثر وضوحًا وأظهر: "ووجود الغائية في الإنسان أظهر منها فـي جميـع الموجودات"[٢٢٣].

وا – سبحانه - هو الذي يعني بالإنسان، وكل ما يريده ويقصده خير بناء وهو خير مطلق، وما الشـر الموجود في العالم إلا من قبل المخلوقات الناقصة، وما يعتريها من تغير "فالعناية الأولى بناءً، إنما هي عناية ا تبارك وتعالى، وهو السبب في سكنى ما على الأرض، وكل ما وجد ها هنا مما هو خير، فمـن إرادتـه وقصده، وأما الشرور فوجودها لضرورة الهيولي كالفساد والهرم"[٢٢٤].

فإذا تساءلنا عن الغاية من وجود الإنسان في هذا الكون بوصفه أحد الموجودات الطبيعية، ومن حيـث إن كل موجود طبيعي له غاية خاصة، وأن الإنسان هو أفضل هذه الموجودات قاطبة[٢٢٥]. بين لنا ابن رشد آراء المذاهب المعاصرة له في الغاية الإنسانية كما فعل الفيلسوف (ابن باجة)، فمن هذه المذاهب ما يرى أصحابه أن الغاية من ذلك هي مجرد الحفاظ على وجود الأبدان، والاجتماع من أجل الضروري من الحياة، ومنهم من ذهب إلى أن الغاية من وجود الإنسان أرفع من مجرد الضروري، وهؤلاء منهم من ذهب إلى إنها الثـروة، ومنهم من ذهب إلى أنها الكرامة، ومنهم من اعتقد أنها اللذة واختلف أصحاب اللذة؛ فمنهم من ذهب إلى أنها اللذة الحسية، ومنهم من رأى أنها اللذة العقلية، ومن الناس من ذهب إلى أن غاية الإنسان هـي الحكـم، وأن الخيرات من اللذة والغنى والكرامة من الأشياء المرغوب فيها.

ولكن ابن رشد يعرض عن كل تلك الآراء، ويرى أنها بعيدة كل البعد عن الصواب، وأن الغاية من وجود الإنسان يمكن للإنسان اكتشافها في الشريعة، وهي متمثلة في إرادة ا ، وإرادة ا أبانت عنهـا النبـوة فـي صيغة أوامر ونواهٍ. وإذا تأمل الإنسان الشريعة؛ فإنه يجدها تنقسم إلى قسـمين: إلـى معرفـة كمعرفـة ا سبحانه، وإلى عمل، وهو ما أخبر به الشرع مما يتعلق بالصفات الأخلاقية واكتسابها، وإذا كانت معرفـة ا تكتسب بالفكر والعقل؛ فالفضائل وخصائص الأخلاق الحميدة تكتسب بالإرادة، فكأن الغاية من خلق الإنسـان نظرية-علمية، وعملية خلقية، ومقاصد الشرع في هذين النوعين من الأفعال العقلية والسلوكية تتفـق تمـام الاتفاق مع مقاصد الفلسفة؛ فالفلسفة لا ترى من غاية للإنسان في هذا الكون سوى معرفة الوجود على ما هو عليه والتحلي بالفضائل الحميدة والكريمة[٢٢٦].

---

[٢٢٢] ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. ص١٧. حـ١٩ تحقيق بويج. بيروت.

[٢٢٣] ابن رشد: كشف مناهج الأدلة. ص٢٤٢.

[٢٢٤] ابن رشد: ما بعد الطبيعة. ص١٧٠.

[٢٢٥] ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. ص١٢٣٠. وتلخيص كتاب النفس: ص٨٠-٨٢. تحقيق الأهواني. القاهرة. سنة ١٩٥٠.

[٢٢٦] ابن رشد: تلخيص كتاب النفس. ص٨٢.

ويرى ابن رشد كغيره من الفلاسفة أن وجود الناس لا يتم إلا بالإجماع، وأن هذا الاجتماع لا بد له بالضرورة من قانون يحكمه ومن ناموس خلقي يهيمن عليه: "أن الناس لا يتم وجودهم إلا بالاجتماع، والاجتماع لا يمكن إلا بالفضيلة؛ فأخذهم بالفضائل أمر ضروري لجمعهم"[٢٢٧].

وإنما الناموس هو الذي يحرك الناس إلى الفضيلة ويفيدهم إياها[٢٢٨]؛ فالآراء الناموسية توضع للناس طلبًا للفضيلة لا لتعريفهم الحق[٢٢٩]. وفساد القانون يؤدي إلى فساد أحوال الناس[٢٣٠]. فالشرائع عند ابن رشد هي مبادئ الفضائل "فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية؛ كان فاضلاً بإطلاق"[٢٣١].

والدين أو الشرائع في نظر ابن رشد، ضرورية لتماسك الجماعة وصحتها النفسية والأخلاقية؛ كضرورة الغذاء لصحة الأجسام: "فإنه يشبه أن يكون الأمر في الشرائع كالأمر في الأغذية. وكانت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس"[٢٣٢].

وإن كان الشرع عند فيلسوفنا لا يتسنى له وضع الشرائع والقوانين، إلا بعد معرفة النفس ومعنى السعادة والشقاء ومعرفة ا   ومعرفة الأمور التي توصل إلى السعادة وهي الخيرات والحسنات وبالأمور التي تعوق عن السعادة وتورث الشقاء الأخروي وهي الشرور والسيئات، ومعرفة السعادة الإنسانية والشقاء الإنساني تستدعي معرفة ما هي النفس وما جوهرها"[٢٣٣].

فالقانون مرتبط بمعرفة ا   والموجودات كلها؛ إذ إن "معرفة ا   على التمام، إنما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات"[٢٣٤]. وحق لابن رشد إدراك العلاقات الوثيقة بين القانون والشريعة، والغاية من وجود الإنسان، وأهمية كل ذلك بالاجتماع الإنساني خاصة إذا تذكرنا أنه عمل طويلاً في منصب القضاء بالأندلس وخبر حقيقة مثل هذا العمل المهم بالنسبة للحكم بين الناس.

ومن هنا فالقانون والحكمة في نظره – لا ينفصلان - والحكمة هي "المعرفة بالأسباب الغائية"[٢٣٥].

ومن جهة أخرى فهي: "معرفة السبب الذي من أجله خلق (الموجود) والغاية المقصودة به"[٢٣٦]. وما لم تعرف الغاية؛ فلا تعرف الوسائل المؤدية إليها وهي القوانين والتربية.

---

[٢٢٧] ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. ص٤٣، ٤٤. تحقيق بويج.

[٢٢٨] ابن رشد: ما بعد الطبيعة. ضمن رسائل ابن رشد.

[٢٢٩] ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. ص٤٣.

[٢٣٠] Averroes on plato’s “Republic” p. ١٤٤.

[٢٣١] ابن رشد: تهافت التهافُت. جـ٢. ص٧٩٢.

[٢٣٢] ابن رشد: كشف مناهج الأدلة. ص٢٢٠، ٢٢١.

[٢٣٣] ابن رشد: كشف مناهج الأدلة. ٢١٨.

[٢٣٤] ابن رشد: كشف مناهج. ص٢١٨.

[٢٣٥] ابن رشد: كشف مناهج. ص٢٣٢. قال ابن رشد: "ومن المعلوم أن الموقف على السنن النافعة في الغاية أنها إنما تُستنبط على جهة التحليل من النظر إلى الغاية. انظر: تلخيص الخطابة. ص١٤١.

[٢٣٦] ابن رشد: كشف مناهج. ص٢٣٢.

وكان المعاصرون لابن رشد من أصحاب المذاهب الفلسفية يرون فيما يخص الأفعال الحسنة والقبيحة، بل وكل صفات الأخلاق والجمال من الحسن والقبح والنافع والضار، الجميل والسيئ هي أمور موجودة بـالطبع لا بالوضع؛ فهي موضوعية لا ذاتية. وهو يتفق معهم في هذا ويرى أن هذا شـيء واضـح فـي الشـرائع وخاصة شريعتنا، فكثير من أهل قرطبة يذهبون إلى هذا الرأي في شريعتنا، بخلاف المتكلمين الذين يـذهبون إلى أن ما أراده ا ليست له طبيعة محددة، وإنما هو مجرد الأمر والنهي، فلا شـيء تبعـا لهـذا يوصـف بالجمال أو القبح إلا عن طريق الأمر وذلك مبني على أن كل شيء ممكن بالنسبة ، وأن إرادته تشمل كـل شيء بما في ذلك الأشياء الجزئية، ويرى ابن رشد أن هذا المذهب بعيد جدًا عـن طبيعـة الإنسـان وعـن مضامين الشرع[٢٣٧].

---

[٢٣٧] أحمد أمين: الأخلاق. المقدمة. الطبعة الثالثة. القاهرة. عام ١٩٣١.

٢- المسئولية الإنسانية

تعتبر الإرادةُ هي محور الأخلاق؛ فلا أخلاق دون إرادة، وإن التبعة والمسئولية لا تكـون إلا إذا وجـدت الإرادة، فما لا دخل لإرادة الإنسان فيه، لا يسأل عنه، ولا يلام عليه، ولا يمدح أو يزم مـن أجلـه؛ ولـذلك "فمتى وجدت الإرادة وجدت المسئولية، وما لم توجد الإرادة، فلا مسئولية، فالأعمال التي لـيس فـي طاقـة الإنسان التحرز منها، والتي غلب فيها على نفسه لا يسأل عنها؛ كأعمال المجنون والمغمى عليـه، وكـذلك أعمال المكره، فمن أمسك بيد آخر واضطره لارتكاب جريمة، ولم يستطع المكره بحال أن يقاومه لـم يكـن مسئولا، إنما مسئولية من أكرهه على العمل"[٢٣٨].

هذا الأساس من المسئولية الأخلاقية هو موضع اتفاق كل الفرق الإسلامية، لم يشذ منهم فيه أحد، ولكـن اختلافهم جاء من محاولتهم استكناه حقيقة تلك الإرادة الإنسانية المسئولة، فهل هـذه الإرادة حـرة ومختـارة حرية حقيقية، أم هي مجبرة ومسيرة في حقيقة أمرها، فإذا احتكمنا إلى المعيارين القصويين؛ وجدنا أن كـل دلائل السمع (أي الكتاب والسنة) ودلائل العقل، إذا تصفحها الباحث؛ ٱُلفيت في ظاهرها متعارضة.

فالآيات والأحاديث التي تنص على قدرة العبد واختياره كثيرة، ومثلها الآيات والأحاديث التي تدل على أن الفعل بقضاء ا وقدره، وأن العبد مجبر عليه. وهذا مرد انقسام المسلمين إلـى فرقـة أخـذت بالاختيـار واستحقاق المرء للثواب والعقاب وهم المعتزلة[٢٣٩]. وفرقة ذهبت إلى نقيض ذلك وزعمت أن الإنسان مجبر على أفعاله وهم الجبرية[٢٤٠]. وفرقة أرادت اختيار قول وسط بين هاتين الفرقتين، فأثبتت للإنسان "كسبًا" هو الفعل المكتسب عندها مخلوق ، وهم الأشعرية.

وعلى الرغم من أن ابن رشد لا يذهب مذهب الجبرية ولا مذهب المعتزلة من حيث إفراط هؤلاء وتفريط أولئك في معنى حرية الإرادة الإنسانية وتحديد الاختيار البشري، إلا أنه لا يرتضي مذهب الأشاعرة أيضًـا، ويرى أن قولهم هذا في الكسب لا معنى له: "فإذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين سبحانه، فالعبد - ولا بد - مجبر على اكتسابه[٢٤١] بمعنى أن المذهب الأشعري ينتهي إلى نفس موقف الجبرية في حقيقة الأمر.

كذلك يبدو من أمر أدلة العقل أنها متعارضة في هذه المسألة، فنحن إذا أسندنا أفعال الإنسان إلى الإنسان؛ كان ثمت أفعال خارجة عن قدره ا ، وكان ثمت فاعل غير ا وهو محال. فإذا نسبنا هذه الأفعال إلـى ا ، كان الإنسان مجبرًا فبطل التكليف، وإذا بطل التكليف بطل الثواب والعقاب جملة، ولم يكن للحث على السعي لاجتلاب المنافع باستحداث الصنائع والفنون وطلبها معنى"[٢٤٢].

---

[٢٣٨] د. ألبير نصري نادر: فلسفة المعتزلة. ص٧٢، ٧٣. والإسفرائيني: التبصير في الدين. ص٧٢.

[٢٣٩] الشريف المرتضي: رسالة في إنقاذ البشر من الجبر والقدر. ص٢٥٩ ضمن رسائل العدل والتوحيد. تحقيق محمد عمارة. دار الهلال. جـ. القاهرة. ١٩٧١.

[٢٤٠] الجويني: لمع الأدلة. ص١٠٧ تحقيق د. فوقية حسين. القاهرة. ١٩٦٥.

[٢٤١] ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة. ص١٠٦.

[٢٤٢] ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة. ص١٠٧.

وللخروج من هذا المأزق الذي يزجنا فيه كلا السمع والعقل، ينبه ابن رشد على أن الشـرع أو الـدين لا يرمي إلى الفصل بين هذين المذهبين المتقابلين في الفعل فصلا باتا، بل إلى التقريب بينهما ويشير ابن رشـد بذلك إلى اختياره طريقًا وسطًا حقيقيا، بين الجبر والاختيار أو طريقا جامعا بينهما، فا قد خلق فينـا قـوة تستطيع فعل أشياء متقابلة بها، وهي الإرادة، ومع ذلك.. فالفعل لا يتم إلا بمؤاتاة الأسباب وزوال العوائـق، فكانت قدرة ا شرطا في حصول الفعل، بالإضافة إلى الإرادة "فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنـا عـن تخيل ما أو تصديق بشيء. وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا، بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي مـن خارج"[٢٤٣].

أي أن العوامل التي تحرك الإرادة، فتنزع إليها أو تنزع عنها. ليست من اختيارنا، بل من تقدير ا . فكان بين أفعالنا إذن وبين سلسلة الأسباب الخارجية ارتباط وثيق؛ إذ كانت بمثابة الشروط اللازمة لحصول الفعل. وهذه الأسباب التي تجري على سنة ثابتة عنده، من تقدير ا .

وهذا القول لا يصدق على الأسباب الخارجة وحسب، بل على الأسباب التي تلقى داخل أبداننا أيضًا، وهو ما يعرف بالعوامل الفسيولوجية والسيكولوجية في علم النفس الحديث، وما القضاء والقدر عند ابـن رشـد – وهو المؤمن بهذه العقيدة الدينية - إلا انسياق هذه الأسباب الداخلية والخارجية على نظـام ثابـت وسـنة لا تتغير. وهذا هو – في نظره - "اللوح المحفوظ" و "مفاتح الغيب" التي أشار إليها القرآن الكريم.

إذ إن العلم بالغيب إن هو إلا معرفة وجود الشيء في المستقبل أو عدم وجوده، بناء على ترتيب الأسباب وتسلسلها تسلسلاً ضروريا، بحسب قضاء ا وتقديره. وليس ينحل بهذا التفسير الإشكال الشرعي وحسب. بل الإشكال العقلي أيضًا. فوجود الأشياء عن إرادتنا ليس مستقلا عن وجودها بالأسباب الخارجة، وهي من تقدير ا ، فوجب نسبتها إلى كلا هذين الفاعلين: الإرادة والأسباب الخارجة أي إلى الإنسان من جهة، وإلى ا من جهة أخرى. ومن هذا ندرك أن فهم حرية الإرادة الإنسانية عند ابن رشد لا يمكن أن يتم إلا في ضوء تفسيره للسببية بهذا الشكل، والقول بالسببية عنده إلا يلغي الإرادة من حيث هي شوق تبعثه فينا المؤثرات الخارجية، ولكن لما كان العالم الخارجي - بما فيه بدن الإنسان - محكومًا بالعلاقات السببية، فـإن ذلـك الشـوق، أي الإرادة، إنما يتحقق عند مواتاة الأسباب الداخلية (داخل بدن الإنسـان) والخارجيـة (فـي الطبيعـة) وزوال الموانع.

هل يعني هذا أننا أمام ضرورة أو آلية عمياء؟

إن ابن رشد يجد مخرجًا علميًا من هذه الضرورة، فيرى أن الإنسان كائن عاقل، وأن العقل، كما قررنـا قبل، هو إدراك الأسباب. وإذن.. فإذا أدرك الإنسان مواتاة الأسباب لشوقه ذاك؛ أصبح قادرًا علـى تحقيـق إرادته، ومن هنا حريته، وبالتالي كلما زاد علم الإنسان زادت حريته وتحققت إرادته.

---

[٢٤٣] ابن رشد: الكشف. ص١٠٧.

أما الكسب الذي يقول به الأشاعرة في نظر ابن رشد، فهو الجبرية بعينها؛ لأنهم لا يفرقون بين هذا الذي يسمونه كسبا، وبين الحركة الاضطرارية كرعشة اليد مثلاً، إلا تفرقة لفظية "والاختلاف في اللفـظ – كمـا يقول فيلسوفُنا - لا يوجد حكما في الذوات"[٢٤٤].

فإذا احتج الخصم أن في وضع ترتيب المسببات على الأسباب خروجًا على إجماع المسلمين أن لا فاعـل إلا ا ، كما يرى الأشاعرة خاصة. قلنا: إن هذا القول ينبغي أن يفهم منه أن ا يفعـل الأسـباب الخارجـة والداخلة، ويحفظها في الوجود، فلم يكن في وضع الأسباب والمسببات - إذن - إخلال بقولنا أن لا فاعل إلا ا .

وهذا التأويل للقدرة يشهد عليه الحس والعقل والشرع جميعًا، فالحس والعقل يدلان علـى تولـد الأشـياء بعضها عن بعض، وفقًا لسنة ثابتة ناجمة عما "ركب ا فيها من الطبائع والنفوس" وعما أحـاط بهـا مـن الموجودات، لا سيما الأجرام السماوية التي تؤثر في طباع الموجودات المحسوسة عامة، كالنبات والحيـوان. ولولا ما ركب ا في أجسامنا من قوى طبيعية، وسلط عليها من أفعال ناجحة عن حركات الأجرام السماوية، لما بقي شيء منها أصلا.

ويردف ابن رشد إلى هذه الحجة حجة عقلية أخرى، وهي أن الموجـودات الحادثـة قسـمان: جـواهر وأعراض. أما الجواهر فلا قبل باختراعها إلا ، والأسباب التي تقترن بها لا تؤثر إلا في أعراضها؛ مثـال ذلك: أن المني لا يولد إلا الحرارة، أما الجنين فيخلقه ا .

كذلك الزارع يفلح الأرض ويصلحها لتلقي البذار، أما خالق السنبلة فا .

فاقتصر فعل الموجودات أو الأسباب الطبيعية - إذن -على توليد الأعراض دون الجـواهر، وبـات ا منفردا بالفعل الحقيقي الذي هو اختراع الجواهر. وهكذا نكون قد تأولنا الفعل على وجه لا يخل باستقلال ا بالفعل الحقيقي، ولا يلزم معه - مع ذلك - رفع الأسباب والمسببات الطبيعية.

وهكذا فليس في إثبات السببية الطبيعية إخلال بقدرة ا المطلقة كما يزعم الأشاعرة، الذين جردوا الفاعل الطبيعي والإنسان من القدرة، حرصا على تنظيم شأن الخالق، فوقعوا في تناقض خطير؛ إذ جـردوا الخـالق من خواص الحكمة والتدبير، فغضوا بذلك من شأنه من حيث لم يدروا، والفلاسفة إنما ينسبون إلى الإنسـان والفاعل الطبيعي قدرة، وأم يلحق بها من تلازم بـين الأسـباب والمسـببات، لا علـى سـبيل الحصـر أو الاختصاص، بل على سبيل التفويض والتقييد. فا الذي يحيط علمه وقدرته بكل شيء قد قدر الإنسان علـى أفعاله الخاصة، وسن للموجودات سنة تجري عليها؛ فكان كل ما يحدث إنما يحدث بمقتضى الحكمـة دون أن يخرج عن نطاق إرادة الخالق أو تقديره، وهو مع ذلك من فعل المخلوق.

---

[٢٤٤] ابن رشد: الكشف. ص١٣٧ وما بعدها.

٣- وحدة المدينة والمجتمع العالمي عند ابن رشد

يرى ابن رشد كبقية الفلاسفة أن الإنسان كـائن اجتمـاعي بـالطبع "وأن النـاس لا يـتم وجـودهم إلا بالاجتماع"[٢٤٥]. وأرقى ما يكون مجتمعهم كما يتمثل في المدينة. ويقوم بناء المدينة الاجتماعية عند ابن رشد على الوحدة؛ فهو يشبه وحدة النظام في المدينة بوحدة النظام في العالم "وبالجملة الحال في العالم كالحال فـي مدينة الأخيار؛ فإنها وإن كانت ذات رئاسات كثيرة؛ فإنها ترتقي إلى رئاسة واحدة، وتؤم غرضا واحـدًا وإلا لم تكن واحدة. وكما أن بهذه الجهة يكون البقاء للمدينة كذلك الأمر في العالم؛ ولذلك كانت المـدن المنزليـة سريعة البوار، فإن الوحدة إنما هي بضرب من العرض[٢٤٦]، ومن هنا جاءت ضـرورة وحـدة الحـاكم أو المدير، وفساد نظام المدينة الواحدة إذا تعدد فيها الرؤساء[٢٤٧].

فالحاكم الواحد أو الرئيس الواحد هو الذي يعطي ويعين غايات الرئاسات التي دونه، وهو الـذي يرتـب الأفعال التي تحقق تلك الغايات، وإذا كان ا هو الذي يعطي الوحدانية للعالم؛ فالرئيس هو الذي جمع الوحدة في المجتمع[٢٤٨].

وإذا كان مدبر العالم واحدًا، فإن مدبر المدينة ينبغي أن يكون واحدًا بالضرورة، وهذا معنى قوله تعـالى: ﴿**لو كان فِيهما آلِهةٌ إلا ا ُ لفَسدتا**﴾ بسبب أن كلا منهما يؤم غاية واحدة، وهو النظام كالنظام الموجود فـي العالم. والنظام الموجود في الجيش، والنظام في المدن. من قِبل ا والقائد والرئيس على التوالي[٢٤٩].

فاعتقاد الوحدة في نظام العالم يلزم منه الاعتقاد في مبدأ النظام السياسي والاجتماعي، فبأمر المبـدأ الأول وهو ا سبحانه؛ قامت السموات والأرض، كما أن بأمر الملك الأول في المدينـة، قامـت جميـع الأوامـر الصادرة ممن جعل له الملك ولاية أمر من الأمور إلى جميع من فيها من أصناف النـاس، وهـذا التكليـف والطاعة[٢٥٠].

وذلك لابن الغائية والحكمة سارية في جميع أجزاء العالم[٢٥١]. مما يؤدي إلى ضرورة وجود حكيم واحـد يضع وحدة العالم، ورئيس واحد يضع وحدة المدينة، فليس أكثر خيرًا من توحيد مدن كثيرة في واحدة، وليس أشد شرا من تمزيق أواصر المدينة إلى عدة مدن، وهو ما ذهب إليه أفلاطون أيضًا[٢٥٢].

---

(٢٤٥) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. ص٤٣.

(٢٤٦) ابن رشد: ما بعد الطبيعة. ص١٤٧.

(٢٤٧) ابن رشد: مناهج الأدلة. ص155.

(٢٤٨) ابن رشد: تهافت التهافت. حـ ١. ص٣٧٠-٣٧٨. دار المعارف. ١٩٦٤.

(٢٤٩) ابن رشد: تهافت التهافت. حـ ١. ص٢٩٣.

(٢٥٠) ابن رشد: تهافت التهافت. حـ ١. ص٣٠٨-٣١٨، حـ ٢. ص٤٧٣.

(٢٥١) يقول ابن رشد: "بل نعتقد أن كل ما في العالم فهو لحكمة، وإن قصرت عن كثير منها عقولنا" تهافت التهافت. حـ ١. ص٦٢٩.

(٢٥٢) ابن رشد: تهافت التهافت. حـ ١. ص٦٤.

وفي اختيار هذا الرئيس يضع ابن رشد على غرار "أفلاطون" أن الرئيس ينبغـي أن يختـار مـن بـين الحراس، ولكي لا يفضي اختياره إلى الانقسام أو الشقاق؛ يتوجب على القائمين على شئون الدولة أن يـدخلوا في روع سائر سكانها أنهم جميعا إخوة انبثقوا من بطن أم واحدة هي الأرض، وأن ا قـد مـزج بعنصـر بعضهم ذهبًا، وبعنصر البعض الآخر فضة، وبعنصر سوادهم نحاسًا، وأن الحكام هم بالطبع من الفئة الأولى التي قضى ا لها أن تضطلع بمهام الرئاسة.

وينبغي أن تجتمع فيه خصال تؤهله لمنصب الرئاسة وهي: أن يكون محبًا للعلوم النظرية، حسن الذاكرة، وأن يحب الصدق ويكره الكذب، أن يكون مبغضًا للذات معرضا عنها، كبير النفس، شـجاعًا بليغًـا، حسـن العبارة، جيد الفطنة[٢٥٣].

ومن هنا يمكن القول بأن ابن رشد لا يمنع فكرة مجتمع واحد عالمي قائم على شريعة واحدة؛ لأنه يعتبـر الشريعة الإسلامية عامة للأحمر والأسود، وأنها باقية على مر الزمن.

وهذه المدن ربما كانت السنن الموضوعة فيها محدودة غير متبدلة واحدة في الدهور على ما عليه الأمـر في سنتنا الإسلامية[٢٥٤].

وعلى الرغم من تأثر ابن رشد بأفلاطون في بعض الأشياء السياسـية السـابقة وخاصـة عـن طريـق "الجمهورية" إلا أنه يعارضه في رفضه للمجتمع العالمي، ويذهب إلى أن نظرة الشريعة الإسلامية التي هـي الحقيقة التي لا شك فيها قول النبي عليه السلام: "أرسلت إلى الأحمر والأسود".

فمنطلق ابن رشد يختلف عن منطلق أفلاطون؛ إذ إن ابن رشد يؤمن بوحدة الجنس البشـري، ولا مكـان للعنصرية في هذا المبدأ الذي هو مبدأ قرآني، أما أفلاطون فينطلق من أن اليونان والبربر غيـر متسـاويين بالطبيعة[٢٥٥]. ويذكر W.W. Tarm أن أفلاطون قال: إن كل البربر أعداء وبالطبع".. وأن أرسطو قال: "إن كل البربر كانوا عبيدا بالطبع"[٢٥٦].

ولذلك يخالف ابن رشد أفلاطون في القول بأن اليونان هم أكثر الناس استعدادًا لاكتساب الكمالات وخاصة الفلسفة، ويرى أن غير اليونان من المجاورين لهم وخاصة أهل الأندلس وسوريا والعراق ومصر نجد من بينهم ذوي الاستعداد الفلسفي[٢٥٧].

وبهذا يبدو لنا كيف أن الوحدة في نظام العالم وفي الجنس البشري في نظر ابن رشد، يؤديان إلى القـول بوحدة المدينة، وبإمكان وحدة المجتمع العالمي، ويتسق ذلك كله مع فكرة التوحيد في الإسلام؛ مما جعل ابـن حزم يقول: "لا يجوز أن يكون في الدنيا إلا إمام واحد فقط" مستندًا في ذلك إلى الحديث الذي أخرجه مسـلم وهو: "إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما"[٢٥٨].

---

[٢٥٣] ابن رشد: جوامع سياسة أفلاطون. ص١٦٨.

[٢٥٤] ابن رشد: تلخيص الخطابة. تحقيق محمد سليم سالم. ص١٣٩. القاهرة ١٩٦٧.

[٢٥٥] Karl popapein the Open Society and et senemies. London ١٩٧٩ vol. l, p. ٧٠.

[٢٥٦] ص٢٣٦.

[٢٥٧] ص٢٣٦.

[٢٥٨] ص٢٣٦.



الخلاصة

نخلُص من كل ذلك إلى أن البحث عن الحقيقة كانت هي الفكرة الموجهة الأولى لابن رشد في رحلته المعرفية، وكان تشوقه إليها هو خير دليل له عليها؛ حيث اعتبر طلب الحقيقة والبحث عنها أمرين طبيعيين مرتبطين بطبيعة الفطرة الإنسانية، واستخدم العقل وسيلة إلى إدراكها، فجعله معيارًا أقصى لفهمها واستكشافها، واستخدمه في فهم الدين كما استخدمه في فهم الفلسفة، واضعًا في الاعتبار حقائق الدين الفائقة التي لا تنال إلا عن طريق الوحي والإيمان، وجاعلاً من العقل وسيلة إنسانية صحيحة لإدراك حقائق الطبيعة؛ لأنه هو الذي تدرك به الموجودات التي تحيط بنا بأسبابها الفعالة، وبأسبابها الذاتية، ولولاه لما كان لنا حد، ولا برهان ولا علم حقيقي، بل هو وسيلتنا التي تصل بها نفوسنا إلى معرفة ذاتها وذلك يتحقق حين يصل إلى إدراك نفسه، ويصير العالم والمعلوم بالنسبة إليه شيئا واحد. فلولاه لما كان لنا علم بوجودنا وما نصبو إليه من سعادة وكمال.

وابن رشد في رحلته المعرفية يجعل من الفلسفة المنهج والطريق الصحيح إلى الحقيقة؛ فالفلسفة هي الوليد الشرعي للعقل في نظره، وهي ربيبة العقل على مر العصور؛ لذلك يتخذ منها منهجًا ومرقى يعرج به إلى معرفة الحق والحقيقة.

ولاحظنا من خلال الدراسة كيف تميزت فلسفة ابن رشد بالجانب النقدي، كما تميزت بالجانب التحليلي. ويتضح منهجه النقدي في مؤلفاته الرئيسية الثلاثة: "فصل المقال و "كشف مناهج الأدلة" و "تهافت التهافت" حيث يتخذ من النقد العلمي والفلسفي أسلوبا ومنهجا في البناء الفلسفي. فيهاجم المعتزلة والأشاعرة والصوفية ومعظم المتكلمين الذين بنوا نظرياتهم وأفكارهم على مقدمات مشهورة وأقاويل شعرية مستحسنة، لا ترقى في نظره إلى منهج العقل الصارم وبرهانه الثابت، كما نجد هذا المنهج النقدي يتخلل حتى شروحه وتلخيصاته لمؤلفات أرسطو؛ بحيث أضحى ابن رشد لا يتخلى عن أسلوبه النقدي وهو في أوج قدراته التحليلية؛ حيث يرتاد خضم الفلسفة اليونانية متمثلة في فيلسوفها الأكبر.

لذلك نجد النقد يتخلل التحليل، والهدم والإزالة تسبق البناء والتركيب. وهو يقدم لنا أثناء ذلك أنساقًا فلسفية متماسكة، تظهر فيها شخصيته رائدة ومتميزة، يحدوه في ذلك شوق متأجج إلى طلب الحقيقة وإدراكها، ومحمي في ذلك بسياج من توخي الموضوعية وحرص شديد على استخلاص الحق، ومن هنا فليس غريبا أن نجده يقر بكثير من الحقائق الفلسفية والكونية التي ترد عن أرسطو، بينما يرفض كثيرًا من الأفكار والنظريات التي ترد عند الفارابي وابن سينا، واضعا في الاعتبار أن ولاء المفكر ينبغي أن يكون أولا وأخيرا للحقيقة، وإن لم يمنعه ذلك من التأثر بكثير من الأفكار التي يتبناها كل من الفارابي وابن سينا، طالما هي تتفق مع العقل وتنسجم مع البرهان.

واتضح لنا كيف كان لابن رشد منهجا رائدًا ومتميزا في تصور العلاقة بين الدين والفلسـفة أو الحكمـة والشريعة. فقد أسس هذا المنهج على مبدأ ثابت، وهو ضرورة الفصل التام بين عالم الغيب وعـالم الشـهادة فصلا جذريا، أساسه أن لكل منهما طبيعته الخاصة التي تختلف جوهريا عن طبيعة الآخر؛ ولذلك جاء تأكيده على خطأ استعمال منهج قياس الغائب على الشاهد في معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة، بل فـي معالجـة قضايا كل من الدين والفلسفة، ذلك الخطأ المنهجي الذي انزلق إليه علماء الكلام عموما والأشاعرة خصوصًا، ومن هنا كانت مهاجمته لكل منهما؛ لأن عملية دمج قضايا الدين في قضايا الفلسفة أو العكس غير ممكنـة إلا بالتضحية؛ إما بأصول الدين ومبادئه، أو بأصول الفلسفة ومبادئها.

فللدين في نظره مبادئ وأصولا خاصة، وللفلسفة كذلك مبادئ وأصولا خاصة، الشيء الذي ينتج عنه حتما اختلاف البناء الدين عن البناء الفلسفي، كما أن المنطلقات في كل منها مختلفة، فإذا كان منطلق الـدين هـو "الإيمان" والتسليم الخالص لما يتنزل به الوحي، فمنطلق الفلسفة مبادئ "عقلية" تستخدم كمقدمات يقوم عليهـا البناء الفلسفي برمته. وإذا كان الاعتقاد هو أسلوب المتدين في استيعابه لحقائق الدين؛ فالتعقل والاستدلال هو أسلوب الفيلسوف ومنهجه في إدراك حقائق الفلسفة.

ويمتاز القرآن الكريم عن غيره من الكتب السماوية المنزلة بأنه يدعو إلى استخدام كـلا المنهجـين، بـل واستخدام طريق ثالث وهو مخاطبة العوام، من حيث إنه موجه إلى الكافة؛ لذلك شملت آياته الكريمة أساليب ثلاثة لإدراك الحقائق، أعلاها النظر البرهاني العقلي، وأوسطها النظر الجدلي وأدناهـا الأسـلوب الخطـابي لاختلاف طبائع البشر، وتفاوت مستوياتهم الإدراكية.

ومن هنا اتضح لنا وصول ابن رشد إلى نظرية في التأويل العقلي يؤسسها في محاولة عقلية لفهم الخطاب الديني، في ضوء منهجه القائم على الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة، منطلقًا من مبادئ ثلاثـة: أولهـا يؤكد على أن نصوص الدين هي دوما على وفاق مع ما يقره العقل أما بمراعاة الظاهر فقط، وأمـا بتأويـل، الشيء الذي يعني أن الحقيقة واحدة، وأن الخلاف بين النص الديني والرؤية الفلسفية، يتعلق بطريقة التعبيـر عن هذه الحقيقة والوصول إليها. فبينما يستعمل العقل البرهان يستعين الوحي بالحس والخيال؛ ولذلك يقصـر ابن رشد عملية التأويل هذه على المفكرين، الذي يمكنهم القيام به بحكم قدراتهم العقليـة، دون العامـة مـن المتكلمين أو الجمهور؛ ولذلك لا يحل للعالم أن يكشف عن تأويل المتشابه في الدين إلا لأهله.

أما المبدأ الثاني: فهو أن القرآن يفسر بعضه بعضا، فإذا وجدت آية يخالف ظاهرها ما قام عليه البرهـان العقلي، فلا بد أن تكون هنا آية أخرى يشهد ظاهرها على المعنى الحقيقي المقصود؛ فالتأويل في حقيقة معناه: إعادة بناء القول الديني بناء عقليا مع احترام وحدته الداخلية.

والمبدأ الثالث: يختص بما يئول وما لا يئول؛ حيث إن الدين يقوم على ثلاثة مبـادئ رئيسـة لا يجـوز تأويلها، وهي الإقرار با تعالى، والإقرار بالنبوة، والإقرار باليوم الآخر، فهي مبادئ اعتقادية قلبية، أما مـا عدا ذلك؛ أي ما يترتب عليها من نتائج يعبر عنها القول الديني في الغالب تعبيرًا مجازيًا حسيا؛ فهـي قابلـة للتأويل ضمن شروط وقواعد ثلاثة رئيسة هي:

احترام خصائص الأسلوب العربي في التعبير، واحترام الوحدة الداخلية للقول الديني، ومراعاة المستوى العربي لمن يوجه إلى التأويل. ومن هنا يتضح لنا أن ابن رشد يقول بحقيقة واحدة، وإن اختلف المنظور بالنسبة إليها؛ فاختلاف العلماء في إدراك الحقيقة والوعي بها يرجع إلى المستوى المعرفي للشخص لا إلى شيء آخر. ومن هنا أيضًا لا يعترف ابن رشد إلا بنوع واحد من المعرفة هي المعرفة العقلية التي تنطلق من المحسوسات، لتصعد إلى المعرفة النظرية المجردة بواسطة التعليم وتحصيل المعرفة؛ ولذلك كان "الخاصة" هم أهل البرهان وأهل المعرفة العلمية، أما "الجمهور" فهم الذين لا يقع التصديق لهم إلا من قبيل "التخيل".

وخلصنا في منهج ابن رشد النقدي إلى أن كلا من المتكلمين والفلاسفة لم يسلم من منهجه النقدي هذا، فكان هدفه الرئيسي من "كشف مناهج الأدلة" و "فصل المقال" إظهار تهافت علماء الكلام في توضيحهم للعقائد وبنائِهم للمعتقدات الدينية؛ حيث تأولوا ظاهر الشرع بمعانٍ ذاتية خاصة من عندهم، وقدموها للناس على أن تلك التأويلات هي عقائد الإسلام، وأخذت كل فرقة تقذف ما عداها بأنها مبتدعة أو كافرة مستباحة الدم؛ لذلك يحمل ابن رشد عليها جميعًا، فينقُد كلا من الحشوية والأشعرية والمعتزلة والصوفية، ولا يرتضي براهينها على وجود ا ، تلك البراهين الجدلية والخطابية التي لا ترقى إلى مستوى البرهان العلمي. ومن هنا جاء نقده لكثير من المشكلات الفلسفية عندهم كمشكلة العلم الإلهي، وقدم العالم، وحشر الأجساد، وكل تلك المشكلات التي تنشأ – في نظره - من محاولتهم إيجاد علاقة تشبيه أو تناسب بين عالم الألوهية والعالم الإنساني، فيسقطوا في التشبيه والتجسيم من حيث أرادوا التنزيه دون أن يشعروا، ولا يقل خطؤهم في معالجة مشكلة السببية عن خطئهم في معالجة مثل هذه القضايا الميتافيزيقية؛ لذلك يناقش ابن رشد هذه المشكلة مناقشة جادة في "تهافت التهافت" ويوضح كيف ضحى الإمام الغزالي بالسببية في محاولة لإنقاذ "المعجزة" حيث أرجعها الغزالي إلى مجرد "عادة" ويعالج ابن رشد السببية على المستوى المعرفي والمستوى الأنطولوجي.

حيث يرى أن المعرفة مبنية في حقيقتها على القول بالسببية، فمعرفة المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، ورفع هذه الأشياء؛ أي إنكار ارتباط المسببات بالأسباب مبطل للعلم ورافع له. أما على الصعيد الأنطولوجي، فالعالم كله في نظره عبارة عن أسباب ومسببات لا غير، فالنظام والترتيب اللذان تلاحظهما في العالم، هما تابعان إلى النظام والترتيب اللذين في العقل الإلهي. ومن هنا يكون حكم الإنسان على الأشياء ضروريا إذا كان صادرًا عن معرفة تامة بأسبابها، ويكون ظنيًا إذا لم يبن على الأسباب الحقيقية المرتبطة بواقعها الموضوعي ذلك الواقع المتصل بعالم الطبيعة عالم الكون والفساد. فعدم الإيمان بالسببية أو الاعتقاد بأنها "عادة" فيه رفع للعلم وقضاء عليه، كما أن فيه إبطالا لحكمة ا كما تتجلى في إبداعه لهذا الكون، بل فيه جحود للصانع الحكيم ذاته.

ولم يكن نقد ابن رشد للفلاسفة المسلمين خاصة للاتجاه المشائي العربي، بأقل من نقده للمتكلمين، وهو ما اتضح لنا في نقده للفارابي في محاولته الفاشلة للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو اللذين يقفان في رؤيتهما الفلسفية، وفي البناء الفلسفي الذي يتبناه كل منهما، على طرفَي نقيض.

وكذلك يتضح من نقده للمنهج التشبيهي الذي يقع فيه كل من الفارابي، وابن سينا على شاكلة المتكلمين، وجاء نقد ابن رشد لنظرية "الفيض والصدور" والتي تمثل جوهر فلسفة المدرسة المشائية العربية خير تعبير عن أصالته وتميزه في الفكر الإسلامي الفلسفي، وجاء نقده لواهب الصور أو العقل الفعال خير تتويج لهذا النقد؛ حيث هدم دوره في المعرفة الإنسانية بعد أن هدم دوره في الأنطولوجيا أو الوجود، وهو ما يتضح حين يؤسس المعرفة تأسيسًا إنسانيا، ويجعل المعول في تلك المعرفة على العقل وقدراته الذاتية في الإدراك، دون اللجوء إلى موجود مفارق، أو الاعتماد على مبدأ مجرد، سوى قدراته الإنسانية الذاتية. وما العقل الفعال في فلسفته سوى ذلك الموحد لعملية التعقل في الإنسان والمنظم لها، من داخل الذات الإنسانية.

وكذلك شاهدنا كيف يرفض ابن رشد منهج ابن سينا في إثباته للأنية، ويرى أن طريقته المبنية في برهان الرجل الطائر أو المعلق ليست إلا محض تخيلات، فلا يمكن للأنية أن تثبت إلا من خلال "الغيرية". ومن هنا يتكون منهجه الفلسفي في الكشف عن الذات استنادًا واعتمادا على ما هو موجود وجودا حقيقيًا واقعيًا. ويضحي الكشف عن الذات غير ممكن إلا من خلال الكشف عن الآخر، أو عن طريق إدراك العالم الخارجي.

ومن هنا فبينما ينطلق ابن سينا ومن يكون على شاكلته كـ "ديكارت" في العصر الحديث من التعقل الخالص ليدرك أنيته، نرى أن ابن رشد يولي اهتمامه إلى الموجود؛ أي إلى العالم الخارجي الذي بانكشافه تنكشف الأنية الشخصية الناشطة، التي بدورها الفعال تجرد المعاني المعقولة عن المعطيات الحسية وتقدمها إلى العقل؛ فيصير تلك المعقولات بالفعل، بعد أن كان مجرد استعداد وقابلية، فيعقلها كما يعقل ذاته؛ وبذلك يصبح العقل الإنسان بوجه ما جميع ما عقله من معقولات، وأن ظل بوجه ما مغاير لتلك المعقولات التي جردها ووحدها لتكون صورًا ذهنية، فهناك وحدة عقلية تشكل الأنية الشخصية، وإن بدت عند التحليل بمظاهر شتى وكانت هذه أعظم ثورة فلسفية قام بها ابن رشد في إثباته إثباتًا قطعيًا أن وجود "الأنا" ينكشف لا عن طريق التفكير المجرد المنغلق على نفسه، وإنما أثناء النشاط الذهني والعقل يجرد الصور الهيولانية ليجعلها معقولات بالفعل.

وهذا ما تفتقر إليه فلسفة ديكارت مثلاً، حيث إن وجود ا   كأول يقين بعد إثبات الأنية هو الذي سمح لديكارت بالتعرف على العالم الخارجي، وهو الذي قدم له الضمان الأساسي لمعرفة هذا العالم؛ فالأنية الديكارتية ليس في مقدورها أن تؤسس شيئا خارج نفسها، وهي تفتقر دومًا إلى مصدرها وخالقها الذي يحفظ عليها، وعلى العالم حقيقته ووجوده.

وما يقال عن ديكارت وابن سينا ينسحب بشكل أساسي على كل الفلسفة المشائية العربية لالتجائِها إلى المبدأ المتعالي الذي تسميه العقل الفعال؛ حيث تؤسس فيه المعرفة الإنسانية وتجعل منه الضمان الوثيق والذي بواسطته يتطابق الوجود والمعرفة.

أما ابن رشد؛ فلم يكن في حاجة إلى ضمان أو صدق إلهي ليثبت ذاته أو أنيته، أو ليثبـت وجـود العـالم الخارجي أو ليثبت إمكانية المعرفة الإنسانية؛ حيث إن معرفة الأنية عنده لا تتم إلا بوجود الموجودات خارج النفس ونشاط العقل الذي يجعل تلك الموجودات معقولات. فوجود العالم الخارجي ضمانًا لوجود أنيته وضمان لوجود الغيرية بالنسبة إليه، وهذا ما ينكشف في حالة "الاتصال" أو "التواجد" مع هذا العالم ومن هنا فوجـود العالم الخارجي هو الضمان الأساسي لمعرفتنا به، ولا يبقى أمام المفكر سوى الفحـص عـن الموجـودات والنظر في خصائصها وماهيتها، ولا يكون ذلك الفحص والنظر صحيحًا إلا في ضوء فهم ابن رشد للسـببية السائدة في العالم؛ حيث إن المعرفة الحقة هي المعرفة بتلك الأسباب ومسبباتها، وبإدراكها تتضح حكمـة ا في كونه.

ومن هنا يمكننا فهم فلسفة ابن رشد الميتافيزيقية والتي هي نتاج لمنهج استدلالي برهاني، وليست لمـنهج جدلي، وأنها تنتقل من الأمور التي هي أعرف عند الطبيعة، ومن الواقعي إلى الكلي والعالمي. وإنها تحرص على اكتشاف العلاقة التي تربط العقل با من جهة وبالعالم من جهة أخرى، ولا تجعل من الفلسـفة مجـرد فكرة من فراغ، وإنما تجعل منها نقدًا وتقدمها من أجل كمال الإنسان وتأكيد كمال الخالق.

أي أنها تأكيد لمهمة الفيلسوف الحقيقية. وهي تخليصنا من الجدل اللفظي العقيم ومن المادة الغامضة التـي عاناها جيل ابن رشد، وهي جهد لفهم الحقيقي ابتداء من أسبابه الأولى وتحديد حدود المعرفة نفسها.

فهي نظرية في المعرفة وبحث في الوجود؛ حيث نلمس باستمرار نوعا من الانتقال مـن الماهيـة إلـى الوجود ومن الوجود إلى الماهية، من النقل إلى الوجود ومن الفكر إلى ا . من المعرفة الحسية إلى المعرفـة العقلية ومن الوجود المادي إلى الوجود الروحي.

ولهذا أصبحت الميتافيزيقا، كما صورها ابن رشد، عملا من أعمال العقل وليست فقط بفضل المـنهج الـذي حرص على استخدامه، وإنما أيضًا لأنها تظهر لنا العقل وتوضح دوره وتحقق اليقين وترسم خطة العمل. ومن هنا صارت تؤكد وظيفته المزدوجة: النقد والبناء. فتميزت بالجانب التحليلي لآراء الغير وبالجانب النقدي لهـم، والحرص من خلال ذلك على توضيح فكرتي ا والعالم، وتدعيم النفس الإنسانية وروحانيتها ضد التيار المادي مع فهم واضح وعميق لحرية الإرادة الإنسانية في ضوء ظروف الواقع الموضوعي وعلاقاتـه السـببية، مـع تدعيم لفكرة الألوهية ضد الملحدين والمنكرين، ومن هنا كان نقده الشديد لأدلة علماء الكلام وللفلاسفة معا على وجود ا ؛ حيث اعتبرها أدلة غير برهانية ولا تصمد مقدماتها للنقد الفلسفي البرهاني.

وقدم دليلَي العناية الإلهية والاختراع مبرهنا عليهما بمبادئ عقلية بسيطة وعميقة، وعلى الرغم من تأسيسـه العقلي لهذين الدليلين، إلا أنه لا يعدم الشواهد من آيات الذكر الحكيم لتأييـد مثـل هـذين الـدليلين العميقـين والمتميزين، ثم يتأدى منهما إلى الحديث عن الصفات الإلهية المتعالية من الحياة والعلم والوحدانية، مفسرا لتلـك الصفات في ضوء مبدئه المنهجي الأساسي، وهي ضرورة التفريق بين عالم الألوهية والعالم الإنسـاني خـوف الوقوع في التشبيه أو التجسيد، وكان ابن رشد بذلك منطقيًا مع نفسه؛ حيث اتسق بناؤه الفلسفي مع الأسس التي بنى عليها ميتافيزيقاه، ومنسجمًا تمامًا مع نظريته في المعرفة المرتكزة على أسس إنسانية عالمية.

أثر ابن رشد في الغرب الأوروبي

وهكذا تتبين لنا عبقرية ابن رشد الفلسفية، فقبل أن يصل إلى الفكر اليوناني، كان قد قام بفحص واستيعاب الفكر العربي الإسلامي دارسًا وباحثًا ومناقشًا، مصححًا، ومفندًا لآراء وأفكار بعض الفلاسفة العرب، وعندما تعرف على الثقافة اليونانية، فإن هذا التعرف تم على طريق الفحص والتحليل والمناقشة.

فكان يدرس وينتقد ويعدل ويقوم ويضيف حسب ما يتوصل إليه عقله واجتهاده، وكان يحاول في كل ذلك أن ينفذ إلى أعماق الأشياء ولا يكتفي بالمعرفة السطحية، ولم يكن نقله لفلسفة اليونان إلى العرب مجرد عملية تقنية خام، تقتصر على الترجمة والشرح والاقتفاء التقليدي، إنما كانت عملية ابتكار فكري ضخم حاول ابن رشد من خلالها تشييد صرح علمي قوي؛ فهذه الروح العلمية هي التي كان لها الأثر الحاسم في التفكير الغربي، وهي التي جعلت صاحبها مع وضوح منهاجيته النيرة يحظى بتلك المكانة المرموقة في تاريخ الفكر الإنساني.

فقد ترجمت كتبه إلى اللاتينية قبل مضي نصف قرن على وفاته، ويبدو أنه قد ترجم منها إلى العبرية قدرًا منها في حياته؛ حيث امتد تأثيره إلى اليهود أيضًا، واستكملت اللاتينية شروحه على أرسطو في صورها الخاصة:

من جوامع وتلخيصات، وتفاسير مع شروح، وقد ترجمت أكثر من مرة عن العربية تارة، وعن العبرية تارة أخرى. ويبلغ عددها نحو ثمانية وثلاثين شرحا لا يزال بعض منها غير معروف في العربية. وترجمت له كتب أخرى إلى اللاتينية "كالكليات" في الطب، "وتهافت التهافت" في الفلسفة، وبلغ تأثير ابن رشد في حياة الفكر اليهودي إبان القرون الوسطى أن تمسك اليهود بفلسفته، وتبنوها وجمعوا مصادرها وترجموها إلى العبرية، وكانوا واسطة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة المسيحية؛ حتى أسهموا في الحركة الفلسفية في القرون الوسطى وعصر النهضة، بعد أن اصطبغت فلسفتهم فأصبحت رشدية خالصة.

والمؤلفات التي لم يترجمها اليهود، نقلوها نقلا كما هي، فكتبوها بحروف عبرية. وتضم المكتبة الوطنية بباريس ما يقارب الخمسين مخطوطا، وفي مكتبة "فيينا" حوالي أربعين وتضم مجموعة الأب De Rossi أكثر من ثمانية وعشرين مخطوطًا[٢٥٩]. الأمر الذي جعل Munk يقول: "إن المعرفة العميقة للغة الربانية العبرية شيء ضروري، ولا بد للذي يريد أن يدرس الفلسفة العربية دراسة جدية"[٢٦٠].

ولقد أكد "رونان" الفكرة عندما تحدث عن مؤلفات ابن رشد فقال: "وقد بقيت هذه النصوص المنقولة عن الأصل (نصوص ابن رشد) في المكتبات في الترجمات العبرية إلى حد أن معرفة هذه اللغة أكثر لزوما من العربية للذين يريدون أن يؤرخوا للفلسفة العربية"[٢٦١].

---

(٢٥٩) Renan: Averroe’s p. ٨٧.

(٢٦٠) S, Munk Melanges de Philosophi. Juive et arabe. p ٣٣٥ i. VR in Paris ١٩٥٥.

(٢٦١) Renan: Averroe’s p. ١٨٥.

وما إن شاعت شروح ابن رشد على أرسطو في الأوساط الفلسفية واللاهوتية اللاتينية في أوائـل القـرن الثالث عشر؛ حتى أقبل عليها كبار الفلاسفة المدرسيين إقبالاً منقطع النظير، لما أنسوه فيها من أمانة ودقة في تدبر معاني "الحكيم" تدبرًا لم يبزه فيه أحد من قبلُ، فكـان أن أحـرز مـن جـراء ذلـك لقـب "الشـارح" Commentator أي: (إمام شراح أرسطو) ثم اختلفوا بعد قليل فيه بين معارض ومؤيد؛ فكـان لـه تلاميـذ وأتباع، كما أصبح له خصوم ومعارضون، وأثر في الفلسفة المسيحية تأثيرًا كبيرًا وأحدث فيه تيارات كثيرة.

ويعتبر القرن الثالث عشر عصرها الذهبي؛ حيث أمده ابن رشد بمدد وافر، فأثار فيـه مشـاكلَ جديـدة، وغذى مشاكل قائمة. ولا نكاد نجد أحدًا من كبار مفكري هذا القرن إلا وقد اتخذ منه موقفًا؛ سواء بالإيجـاب أو السلب بالموافقة أو المعارضة: فسيجر البربانتي (١٢٨١م) يتعصب له، وروجر بيكون (١٢٩٤م) يفضـل عليه ابن سينا. ولم تسلم المدرسة الدومنيكانية عموما من التـأثر بـه، وأن عارضـته معارضـة شـديدة، واستصدرت قراراتٍ كَنَسية بتحريم مؤلفاته وكتبه. ولا نجد أحدا عارض ابن رشد، في أخريات القرن الثالث عشر وأوائل الرابع عشر، معارضة "جيل دي روم" (١٣١٦م) وريمون لول (١٣١٦م) وعلى الرغم من ذلك؛ لم يتخلصا من سلطانه وتأثيره.

ووجهت التهمة إلى "توما الأكويني" بتأثره بالرشدية، وندد أسقُف بـاريس بتعليمـه، وسـارت الكنيسـة الإنجليزية على النهج نفسه، وكلف البابا الإسكندر الرابع في عام ١٢٥٦م "ألبرت الكبير" بالإجابة على ابـن رشد، ودحض أفكاره، فكانت رسالته "وحدة العقل ضد الرشدية". وامتد الاضـطهاد الكنسـي إلـى "سـيجر البربانتي" المشار إليه آنفا الذي كان يلقي دروسًا عن شرح ابن رشد لأرسطو بجامعة باريس والـذي كـان مؤسسًا لما سمي "الرشدية اللاتينية" وحكم البابا على تعلميه، وأجبره على التخلي عن دروسه ووضعه رهـن محكمة التفتيش بفرنسا التي حكمت عليه بالسجن المؤبد، ووقع اغتياله في معتقله حوالي عام ١٢٨٢م[٢٦٢].

وبرغم كل ذلك، فقد استمرت الرشدية كتيار فكري جذاب على يد عدد آخر من المفكرين والأساتذة فـي القرن الثالث عشر والرابع عشر، ليقدر لها أن تلعب دورًا كبيرًا في عهد النهضـة الأوروبيـة. والواقـع أن الكنيسة كانت تشعر بالخطر الذي يأتيها من الرشدية؛ إذ تتضمن نقدا حاسمًا للأسس العقَديـة والأيديولوجيـة التي ترتكز عليها، وتفتح المجال لنوع من التحرر الفكري. وهذا النقد هو الذي ارتكز عليه عدد من أحـرار الفكر المعاصرين الذين كانوا يعادون سياسة البابوية؛ مثلاً الإيطالي "بطرس الأبوني" و "جان الجانـدوني" و "مارسيل بادوي" وهكذا تظهر لنا الرشدية التي تمثل في نظر بعض المؤرخين "حلولية مقنعة"[٢٦٣].

---

(٢٦٢) A. Rivaud: Hist de la phil. ١١-١٤٤.

(٢٦٣) أثر العرب. ص١٧٧. المرجع السابق.

وحينما تأتي النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر نجد الرشدية راسخة في الجامعات الأوروبية. فقد وجدت ملجأ في جامعة "بادو" الإيطالية التي تمتعت بشيء من الحرية؛ لأنها ظلت بمعـزل عـن تـدخلات الكنيسة. فأمن لمفكر بها مثل "بومبونازي" و "كاردان" و "كريمونيني" أن يقدموا نظريـات جريئـة أثـارت احتجاج الكنيسة؛ لأنهم أتوا بنظرة مجددة إلى الدين مبنية على الفلسفة الرشدية التي أعطت لمفـاهيم العـالم والمادة والواقع مضمونًا خصبًا ساعد على تقدم التفكير"[٢٦٤].

واستطاع الباحث الكبير "رينان" في منتصف القرن الماضي أن يكشف عن هذا الأثر الكبيـر فـي بحثـه للدكتوراه: "ابن رشد والرشدية" وأن يكتب تاريخا مفصلا للرشدية في أوروبا. وفي أوائل هذا القرن وضـع الأب "مندونبه" بحثًا آخر مطولا عن "الرشدية اللاتينية". وهكذا فابن رشد هو الذي بعث الحياة فـي الفلسـفة اليهودية من جديد، وقد قدم لعلماء اللاهوت من النصارى في القرون الوسطى ما جددوا به طرقهم في عرض القضايا الدينية والدفاع عنها[٢٦٥]. وهو الذي منح مفكري الرشدية اللاتينية الآراء التي اعتمدوا عليهـا فـي محاربتهم للكنيسة، وفي تمهيدهم لظهور النزعة الإنسانية التي انتشرت في أوروبا، وكانـت مقدمـة لبدايـة العصور الحديثة في الثورة الديكارتية[٢٦٦].

ولهذا فلا غرابة إذا وجدنا له أصداء لدى فلاسفة العصور الحديثة[٢٦٧]، ولدى أنصار العلم والرقـي فـي عصرنا، ولدى المتقدمين، ولدى علماء اللاهوت الذين يرون أن العلم هو أعظم دليل على صحة الدين.

---

(٢٦٤) E. Brehier: Hist de la phil. ١-١٧٥٦.

(٢٦٥) راجع رنيان: ابن رشد والرشدية. ص١٨٥ وما بعدها.

(٢٦٦) د. محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية. ص٤١.

(٢٦٧) – Haidar Rammate. Visages d’L’Islam pp. ٢٢٩-٢٥٠, ١٩٤٠

مصادر ومراجع البحث

أولاً: المصادر العربية:

أ- ابن رشد:

١- تهافت التهافت: دار المعارف. الطبعة الأولى. عام ١٩٦٤- ١٩٦٥.

٢- كشف مناهج الأدلة في عقائد الملة: تحقيق. د. محمود قاسم. الطبعة الثانية. القاهرة. عام ١٩٦٤.

٣- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال: تحقيق د. محمد عمارة. الطبعة الأولـى. دار المعارف. عام ١٩٧٢.

٤- ٤- ضميمة في العلم الإلهي: مع فصل المقال. تحقيق د. محمد عمارة.

٥- تلخيص ما بعد الطبيعة: تحقيق عثمان أمين. القاهرة. عام ١٩٥٨، وطبعة حيدر أباد الـدكن. عـام ١٩٤٧.

٦- تلخيص الخطابة: تحقيق محمد سليم سالم. القاهرة. عام ١٩٦٧.

٧- تفسير ما بعد الطبيعة: تحقيق بويج. بيروت. الطبعة الأولى. بيروت. عام ١٩٦٧.

٨- الكليات في الطب: نسخة منقولة بالتصوير الشمسي عن مخطوط العرائش. المغرب. عام ١٩٣٩.

٩- تلخيص كتاب النفس: تحقيق الأهواني. النهضة المصرية. عام ١٩٥٠.

١٠- جوامع سياسة أفلاطون: ضمن رسائل ابن رشد: حيدر أباد الدكن. عام ١٩٤٧.

١١- جوامع ما بعد الطبيعة: حيدر أباد الدكن بالهند. عام ١٩٤٧.

١٢- السماع الطبيعي: ضمن رسائل ابن رشد. حيدر أباد، الدكن بالهند. عام ١٩٤٧.

١٣- تلخيص المقولات: ضمن رسائل ابن رشد. حيدر آباد الدكن بالهند عام ١٩٤٧.

١٤- بداية المجتهد ونهاية المقتصد: الطبعة الأولى. القاهرة.

مصادر مرتبة أبجديا:

١٥- القرآن الكريم.

١٦- ابن الآبار: الصلة. القاهرة. عام ١٩٥٦.

١٧- ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء. الطبعة الأولى. بيروت. عام ١٩٥٦.

١٨- ابن الخطيب: الإحاطة. القاهرة. دار المعارف.

١٩- ابن حزم: المحلى. الطبعة الأولى. مصر. عام ١٣٤٧.

٢٠- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات: الطبعة الأولى، القاهرة، عام ١٩٥٨.

٢١- ابن سينا: النجاة: مصر. عام ١٩٣٨.
٢٢- ابن سينا: الشفاء: القاهرة. عام ١٩٦٢.
٢٣- ابن سينا: التعليقات: القاهرة. عام ١٩٧٣.
٢٤- ابن سينا: عيون الحكمة: القاهرة. عام ١٩٥٤.
٢٥- ابن الفرض: تاريخ علماء الأندلس.
٢٦- د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية. منهج
٢٧- و تطبيقه. القاهرة. عام ١٩٦٨.
٢٨- د. إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي.
٢٩- أحمد أمين: الأخلاق. الطبعة الثالثة. القاهرة. عام ١٩٣١.
٣٠- أرنست رينان: ابن رشد والرشدية. ترجمة عادل زعيتر. القاهرة. عام ١٩٥٧.
٣١- الباقلاني: التمهيد. بيروت. الطبعة الأولى. عام ١٩٥٧.
٣٢- الجويني: لمع الأدلة. تحقيق د. فوقية حسين. القاهرة. عام ١٩٦٥.
٣٣- د. الربيع ميمون: مشكلة الدور الديكارتي. الطبعة الثانية. الجزائر. عام ١٩٨٢.
٣٤- د. دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة. عام ١٩٥٧.
٣٥- ديكارت: التأملات. ترجمة عثمان أمين. القاهرة. عام ١٩٦٥.
٣٦- ديكارت: المقال في المنهج. ترجمة عثمان أمين. القاهرة. بدون تاريخ.
٣٧- الذهبي: العِبر في خبر من عبر: الطبعة الأولى. الكويت. عام ١٩٦٣.
٣٨- الشريف المرتضى: رسالة في إنقاذ البشر من الجبر والقدر. ضمن رسائل العدل والتوحيد. تحقيـق محمد عمارة. دار الهلال. عام ١٩٧١.
٣٩- الضبي: بغية الملتمس. القاهرة. عام ١٩٦٧.
٤٠- عباس محمود العقاد: ابن رشد. القاهرة. بدون تاريخ.
٤١- العباس بن إبراهيم: الأعلام. الطبعة الأولى. المطبعة الملكية. بالمغرب.
٤٢- عبد الملك المراكشي: المعجب. بيروت. بدون تاريخ.
٤٣- د. عبده الشمالي: دراسات في تاريخ الفلسفة الإسلامية بيروت. عام ١٩٦٥.
٤٤- د. عبده الشمالي: العراقي (دكتور محمد عاطف): النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد. دار المعارف. القاهرة. سنة ١٩٦٨م.
٤٥- د. عبده الشمالي: المعارف. القاهرة. سنة ١٩٧١م.
٤٦- د. عبده الشمالي: مذاهب فلاسفة المشرق. الطبعة الثانية. دار المعارف. سنة ١٩٧٣.

٤٧- الغزالي: تهافت الفلاسفة. تحقيق د. سليمان دنيا. الطبعة الرابعة. دار المعارف. عام ١٩٦٦.
٤٨- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد. مكتبة الجندي. القاهرة. عام ١٩٧٢.
٤٩- الغزالي: معيار العلم. تحقيق د. سليمان دنيا. دار المعارف. عام ١٩٦١.
٥٠- الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين. ضمن مجموعة. القاهرة. عام ١٩٠٧.
٥١- فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته. الإسكندرية. عام ١٩٠٣.
٥٢- د. ماجد فخري: ابن رشد. الطبعة الثانية. بيروت عام ١٩٨٢.
٥٣- د. محمد عمارة: المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد. دار المعارف. عام ١٩٧١.
٥٤- د. محمود قاسم: في النفس والعقل. الطبعة الثالثة. القاهرة. عام ١٩٦٢.
٥٥- د. محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث. الطبعة الخامسة. دار المعارف. عام ١٩٦٨.
٥٦- د. محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية. الطبعة الثالثة. الأنجلو. القاهرة. عام ١٩٦٩.
٥٧- د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني.
٥٨- المقدسي: أحسن التقاسيم.
٥٩- المقري: نفح الطيب. الطبعة الأولى. بيروت. عام ١٩٤٩.
٦٠- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية. الطبعة الثالثة. دار المعارف. بدون تاريخ.
٦١- أعمال ندوة ابن رشد: بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاته بالمغرب. طبعة بيروت. عام ١٩٨١.
٦٢- ابن رشد: الذكرى المئوية الثامنة بالجزائر. طبعة بيروت عام ١٩٨٢.
٦٣- دائرة المعارف الإسلامية: بيروت. عام ١٩٦٠.

المراجع الأجنبية:

١- ابن رشد: الشرح الأوسط لكتاب النفس: مخطوط عربي مكتوب بحروف عبرية، موجود بالمكتبة الوطنية بباريس تحت هذه العلامات:

٢- N.A.T, hebreu ١٠٠٩/ ancien Fonds ٣١٧ Fols ١٠٣ V.

٣- ابن رشد: الشرح الأوسط لكتاب النفس: النص العربي مفقود، ولدينا الترجمة اللاتينية:

٤- S. Gnogales: Al-Andalous ١٩٦٧.

٥- Aldo Mieli, La science Arabe et son Role dans l’evolution Scientifique Mondiale.

٦- Aldo Mieli: The Legacy of Islam, ١٩٧٣.

٧- G. Sarton: ١) Introduction to the History of science (١٩٢٧-١٩٤٧).

٨- ٢) The History of science ٢ the new Humanism.

٩- W. Durant, The story of Civilization.

١٠- Dr. Sayed Hossein Nasr: Islamic studies. Beirut First published, ١٩٦٧.

١١- Karl Popapein The open society and etsenemies. London ١٩٧٩.

١٢- E. Brehier: Histoire de la philosoph.
A. Rivaud: Histoire de la philosoph.

١٣- E. Renan, Averroés et l'averroisme. Paris, ١٨٨٢.

١٤- L. Gauthier, Ibn Rochd (Averroes), Paris, ١٩٤٨.

١٥- E.I.J. Rosenthal, Averroes' Commentary on phato's Republic, Cambridge, ١٩٥٦.

١٦- F. Alquie: Descartes. Puf ١٩٥٠.

١٧- S. Gnogales: Al-Andalus ١٩٦٧.

١٨- La pensee Arabe col: que: saije.